PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE N° 5

ÉTUDES

SUR LE

VOCABULAIRE DU RGVEDA

PREMIÈRE SÉRIE

par

LOUIS RENOU

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

PONDICHÉRY

1958

ÉTUDES

SUR LE

VOCABULAIRE DU RGVEDA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE N° 5

ÉTUDES

SUR LE

VOCABULAIRE DU RGVEDA

PREMIÈRE SÉRIE

par

LOUIS RENOU

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

PONDICHÉRY

1958

À Monsieur NAOSHIRÔ TSUJI

en hommage reconnaissant

AVANT-PROPOS

Cette série d'études, que ne relie par ailleurs aucune nécessité interne, vise (du moins en partie) à mettre en évidence des notions latentes, que les traductions usuelles ou les dictionnaires ne peuvent toujours marquer. Elle ne prétend pas — si ce n'est dans une minorité de cas — apporter des faits réellement nouveaux sur le plan linguistique : comment en serait-il autrement, s'agissant de mots pour la plupart importants, bien connus et qui ont été étudiés par des générations d'érudits? Mais nous avons surtout voulu montrer qu'il y a partout moyen de préciser des nuances, des modalités d'emploi, de faire surgir des doubles sens.

Il n'est pas question d'introduire délibérément l'artifice dans l'interprétation du Véda, mais nous pensons que cette interprétation n'est pas en elle-même linéaire, qu'à côté de ce que les auteurs disent à titre primaire, au niveau d'une sémantique rationnelle, il y a place pour des valeurs de résonance, pour ce que, en leur subconscient, l'esprit essentiellement poétique des Ṛṣi pouvait porter comme témoignages d'une sémantique figurative ou, si l'on veut, affective.

L. R.

Tokyo, février-mai 1956.

1. *dharúṇa*

Voici le cas d'un mot d'apparence simple, de formation limpide, où pourtant les servitudes du style ṛgvédique sont venues rendre la situation sémantique passablement complexe.

Le mot signifie base, fondement. Il se dit des fondements de la montagne, « Indra est inébranlable comme la montagne sur ses fondements » I.52, 2. « La base des eaux », c'est-à-dire « le réceptacle originel des eaux » est la montagne elle-même, I.54, 10, passage où il est dit que les ténèbres (c'est-à-dire Vṛtra : la figure du démon émerge à peine de celle d'une masse indistincte) « ont ébranlé le *dh*° des eaux » *apắm atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támaḥ* (toutefois M. Thieme ZDMG. 101 p. 415, comprend ce composé tout différemment, comme un bahuvrīhi où *hvara* signifierait « rocher », « les ténèbres où les rochers sont l'élément retenant [les eaux] », ce qui donne un sens insolite à *dharúṇa;* il demeure que le ton est anormal pour un tatpuruṣa, Ai.Gr.II.1 p. 220).

Dans les contextes cosmologiques, le mot est associé à un terme tel que *viṣṭambhá* ou *skambhá,* qui désigne l'Étai soutenant le ciel et la terre, cet Étai qui dans l'AV. deviendra le support figuré du *bráhman.* Le *dh*° est lui-même, soit une autre désignation de cet Étai comme « base » du ciel et de la terre, soit le nom du « socle » de l'Étai : jouant en somme par rapport au Liṅga gigantesque que constitue l'Étai cosmique le rôle qui sera dévolu à la Yoni (toutefois, sans implications féminines directes). Cette association se trouve aux passages suivants : I.56, 5; 121, 2 IX.2, 5; 74, 2; 87, 2; 89, 6 X.5, 6; 44, 4 (; 56, 2). Plusieurs de ces passages comportent d'ailleurs un double sens et seront repris ci-après à d'autres fins.

L'acception « cosmique » est reconnaissable dans un verset tel que VIII.72, 15 où le soleil est appelé lui-même un « *dh*° au ciel », ce qui montre comment le sens d'« étai » a absorbé la notion de « base » ou « socle ». De même en un autre verset où le soleil est dit être « fixé dans le *dh*° du ciel » X.170, 2 (comme nous voyons dans l'hymne au Skambha les êtres fixés sur l'Étai ou dans l'Étai, tels les rais au moyeu de la roue). Plus souvent et assez naturellement, c'est la Terre qui est le *dh*° du ciel, ainsi I.56, 6 et sans doute aussi au v. 5 du même hymne où, quelle que soit l'interprétation, *dh*° note la terre à côté de *rájas* (= *antárikṣa*) et de *dív, ví yát tiró dharúṇam ácyutaṃ rájó 'tiṣṭhipo divá átāsu barháṇā* « quand, par-delà la terre inébranlable, tu as fixé avec force l'espace aérien sur les colonnes du ciel ». Enfin,

X.111, 4, lorsqu'il est dit qu'Indra «a fondé le fondement» *dadhára yó dharúṇam*, il s'agit encore de la Terre [1].

En plusieurs endroits, Soma (divinisé) est appelé «le *dh*° du ciel», *dh*° étant masculin. Il n'y a pas là un emploi adjectif autonome; c'est l'animation spontanée d'un nom d'action, comme on la trouve pour des mots tels que *krátu* (à l'état sporadique), *dákṣa*, *aratí* (Thieme Untersuchungen p. 32) et bien d'autres. Il faut, au moins mentalement, conserver la traduction par «base-soutien (du ciel)». L'expression *dharúṇaṃ diváḥ* I.23, 13 suffira à évoquer le nom du soma, ou même le seul mot *dh*° X.83, 7 (*juhómi te dharúṇam mádhvo ágram*); Geldner traduit «je t'offre le reste, la fleur du doux (liquide)», mais plutôt que d'admettre cette acception inédite, mieux vaut entendre *dh*° = *soma*. Ailleurs, la situation est un peu moins claire : *dh*° redevenant (sans doute) neutre désigne le «réceptacle» (figuré) vers lequel confluent les jus pressurés, c'est «le *dh*° commun» sur lequel (c'est-à-dire autour duquel) sont assises les femelles IX.89, 5, la cuve où Indra répand l'Étai de la force (expression imagée désignant le soma) X.44, 4; cette «base» est en même temps le «ventre» d'Indra, d'où un second sens «tu répands le soma dans ton ventre», que Geldner ad loc. dégage avec raison. Le *dh*° est enfin la «base» que recherchent (*āpíchya*) les poètes-pressureurs IX.107, 5. A ce dernier endroit, le mot revêt, comme tant d'autres termes, une connotation spirituelle : cette base, cette profondeur, est celle des acquisitions poétiques, «ils dédient à Agni les perles du discours, pour pouvoir aller dans les *dh*°» *vaiśvānarāya...vípo rátnā vidhanta dharúṇeṣu gátave* III.3, 1, c'est-à-dire dans l'espoir d'atteindre les zones profondes de l'inspiration. Ou encore, est-il dit IX.73, 3, les poètes ont réussi à saisir Varuṇa (ou Soma ?) «dans les profondeurs» (Geldner, «dans les récipients», ce qui demeure plausible à titre d'acception complémentaire). A un degré plus abstrait, en contexte cosmogonique (X.5, 6), il est question de l'Étai cosmique situé, nous dit-on, «dans le nid du Suprême, à l'endroit où les routes se défont, dans les *dh*°» (*upamásya nīḷé pathā́m visargé dharúṇeṣu tasthau*), c'est-à-dire dans les couches les plus hautes ou les plus profondes.

Le *dh*° (secondairement) masculin apparaît à nouveau, à propos d'Agni,

[1] Ce passage, ainsi que V.15, 2 (a), confirme le sentiment d'appartenance étroite existant entre *dh*° et la racine *dhṛ-* «soutenir»; à côté de *dh*° figure encore le dérivé voisin *dhárman* V.15, 2 (c) X.170, 2 dans un sens similaire (*dhárman diváḥ* «la Vérité est fixée dans la base-de-soutien du ciel»), qui révèle l'acception primitive de *dhárman*, en liaison avec les notions cosmologiques que nous avons rappelées à propos de *dharúṇa*. De même, *dh*° avoisine *dhartí* V.15, 1, hymne qui fait un jeu de cette racine et de ses dérivés. Le datif *dharúṇāya* est semi-infinitif (comme l'indique la présence de la particule *kám*) X.60, 8 «pour tenir» (dit des courroies du joug) et, de manière plus instructive, X.56, 2, *dharúṇāya devā́n* «pour soutenir les dieux», dit du Cheval sacrificiel assimilé à un Étai cosmique.

Morphologiquement, *dh*° est un nom d'action de *dhṛ-* (sur le genre, v. ci-après), comme *karúṇa* de *kṛ-*, *vayúna* («enveloppement» Thieme Untersuchungen p. 13) de *vī-* et, au moins à l'origine, *váruṇa* («couvrement») de *vṛ-*; aussi *cetúna* (à extraire de *pracetúna*) «discernement» et p. ê. *yatúna* «compétition» (cf. ci-dessous p. 78); le vocalisme suffixal est en partie en liaison avec un timbre présuffixal *-u-* : *kṇóti/karoti*, *vṇóti/várūtha*, *dhru-* (dans *dhruvá*) comme élargissement de *dhṛ-*. Les adjectifs en *-una-* sont de simples élargissements de thèmes en *-u-*, ainsi *mithuná* de *mithū́*, *víṣuṇa* de *víṣu*. Sur la formation, cf. Debrunner Nominalsuffixe p. 484.

qui est appelé *dharúṇo rayīṇā́m* ou *rāyáḥ* (d'où la même formule glisse à Indra, X.47, 2) : « base-réceptacle des richesses ». C'est une allusion à Agni que contient le v. VII.34, 24 : on rendra ce vers (en maintenant, comme il est souhaitable, cf. Benveniste Infinitifs avestiques p. 84, la valeur passive de l'infinitif en *-ádhyai*) « puissions-nous être tels qu'(Agni), base de richesse, se place (en nous) ! » (*rāyáḥ syāma dharúṇaṃ dhiyádhyai*) ; autre Geldner, qui se demande si *dhiyádhyai* ne viendrait pas de la racine *dhṛ-* !

On peut hésiter sur le v. singulier VII.95, 1 où Sarasvatī est nommée *dharúṇam* (à côté de *áyasī púr* « citadelle d'airain ») : faudrait-il supposer une acception quasi-militaire de *dh°* = « base » ? Ce doit être, bien plutôt, une expression abrégée pour *dharúṇaṃ rayīṇā́m* ou *rāyáḥ* (précité).

Enfin, figurément, le *dh°* (neutre) n'est autre que le Ṛta ou le Dharman considérés comme « base » universelle, V.15, 2 (*bis* : précité), X.170, 2 (précité). Par l'effet de cette scission interne du concept dont nous avons déjà rencontré des traces, on parle aussi des *dh°* du Ṛta, « les bases de l'Ordre (cosmique) » IV.23, 9.

2. *niyút*

C'est le cas typique d'un mot à double sens, comme l'avait reconnu Neisser (Fest. Hillebrandt p. 150), repris par Oldenberg (ZDMG. 61 p. 824), confirmé par Geldner (cf. les notes à la traduction du RV., passim, et en particulier III.31, 14). Les conditions philologiques de l'emploi méritent d'être précisées.

Le point de départ est la combinaison verbale *ní-yu-*, avec *yu-*1 « lier, joindre », qui comportait déjà, à titre embryonnaire, le double sens qu'attestera pleinement le substantif *niyút* [1]. Soit, d'une part, « atteler » ou mieux « attacher » (comme la victime au poteau rituel X.70, 10), d'où, en acception nocive, « mettre (des ennemis) au joug », à la voix active ; ou, comme nous disons, « juguler » X.42, 5, passage où persiste l'image de l'animal attelé, ainsi que montre le contexte « il jugule les ennemis en sorte qu'ils reçoivent efficacement l'aiguillon et le fouet » *śátrūn t sutúkān... ní svāṣṭrā́n yuvati*. Au figuré, « lier par l'attelage », d'où « maîtriser » : « Indra a lié à lui la roue de ces peuples comme une rêne (au cheval) » X.93, 9 *ny èṣā́ṃ carṣaṇīnā́ṃ cakráṃ raśmíṃ ná yoyuve* [2]. Un emploi plus subtil est celui de VIII.19,

[1] La racine *yu-* 2 « écarter » (présent *yuyoti, yuchati*) ne faisait qu'un à l'origine avec *yu-* « unir ». Le sens différent et quasiment contraire est dû au fait que les préverbes séparateurs *prá apá ví* dominaient avec cette racine, soulignant l'écart, l'évitement, l'éloignement, en sorte que ce sens nouveau a prévalu là même où la racine était employée sans eux. Mais *ví-yuj-* « séparer » (depuis l'AV.) n'a pas abouti à créer un *yuj-* « séparer ».

[2] « Roue » comme symbole de la domination, ainsi que l'a reconnu déjà Geldner ad loc. La notion d'attelage est marquée par le mot *váhnibhiḥ* qui précède. La construction *eṣā́ṃ carṣaṇīnā́m* résulte du masculin (adjectif) *carṣaṇíḥ* I.46, 4 (duel *carṣaṇī* incertain I.109, 5) *yá ékaś carṣaṇīnā́m* I.176, 2. Le genre est indistinct dans la plupart des passages, mais probablement féminin partout où le terme est employé avec sa valeur authentique de nomen act. (Debrunner Nominalsuffixe p. 208) ; l'emploi adj. ou subst. masc. (au sens probable de « propre au clan, clanique ») peut dériver du composé *vícarṣaṇi*, AV. *prácarṣaṇi* « qui appartient à tous les clans ». Supprimer en tout cas le « regsam, thätig » de Gr.

33 « je lie à moi [voix moyenne, je m'approprie] les prestiges des gens comme (on lie) les paroles (au rite manuel) » *vípo ná dyumnấ ní yuve jánānām* (un peu différent Oldenberg Noten ad loc.) : ici s'atteste la connexion entre « liement » (attelage) et « parole », qu'on retrouve si fréquemment dans le dérivé nominal *niyút*. On l'observe à nouveau au v. VIII.5, 13 « attelez les prières » ou mieux « attirez à vous les prières des gens » *ní ṣú bráhma jánānāṃ yáviṣṭam* (avec Oldenberg, mais contre le padap., approuvé par Geldner, qui analyse *yấ áviṣṭam*, ce qui créerait une combinaison *ny àv-* inédite et invraisemblable) [1].

Aux quelques passages restants, *nI-yu-* équivaut à « donner », comme tant de racines védiques venues des secteurs sémantiques les plus divers (cf. Die Sprache 1 p. 16); l'intermédiaire est « atteler » (tel ou tel bien au bénéfice de l'homme ami des dieux) : ainsi VII.5, 9; 40, 2; 92, 3, donc au Livre VII. On peut tenter d'y joindre *tákṣad vájraṃ niyutam* I.121, 3 « (Tvaṣṭṛ ou Soma a pour Indra) façonné le foudre comme chose donnée (= comme don) » (Geldner) : toutefois l'interprétation est incertaine.

Demeurent deux « figurae etymologicae » (*niyúto yuvāse* cité note préc. est encore à mi-chemin), dont l'interprétation dépendra en fin de compte de celle qu'on alloue au mot *niyút : niyuvānā́ niyútaḥ* VII.91, 5 et *ní yád yuvéthe niyútaḥ sudānū úpa svadhábhiḥ sṛjathaḥ púraṃdhim* I.180, 6. Ce dernier passage est instructif parce qu'il montre une coïncidence entre le « liement » des *niyút* et le « déliement » de la *púraṃdhi* ou « plénitude » (cf. ci-après, p. 12) des biens que le fidèle espère, des vœux qu'il formule : « quand, ô généreux (Aśvin), vous attelez les *niyút*, (du même coup) vous donnez libre cours à la *púraṃdhi*, selon vos pouvoirs naturels » (et aussi : « vous fécondez Puraṃdhi », Oldenberg Noten ad loc.). Une glose plus aisée de ce verset figure VI.45, 21 *sá no niyúdbhir á pṛṇa kámam* « emplis notre désir avec les n° ! » Le « liement » n'est pas ici, directement, le don, c'est la condition préliminaire du don, la voie vers la « plénitude ».

* * *

Nous ne serons pas surpris si le substantif *niyút* conserve les disponibilités du verbe, en les développant [2]. Le mot est d'abord et foncièrement « attelage » (fait d'atteler ou, plus souvent, comme le mot français « animaux attelés »). Un nombre considérable de fois, *n°* est associé aux chevauchées des Marut ou des Aśvin, à celles de Vāyu aussi (divinité dont le dérivé *niyútvant* sert d'épithète plus ou moins typique). Le char est appelé *niyútvant* (ou bien tel dieu est dit *niyúdratha*). Il est question des guerriers assaillants (*grāmajít*) qui sont *niyútvant*, c'est-à-dire « accompagnés de cavalerie » V.54, 8, comme ailleurs on a *nárah* et *niyútaḥ* en apposition 52, 11, ou bien *niyútaḥ* et *rántayaḥ* (« guerriers »? Cf. ci-dessous p. 102) VII.18, 10. Même aux passages

[1] Même en l'absence du préverbe, il existe une formule tout analogue dans *kadā́ dhíyo ná niyúto yuvāse* VI.35, 3 « quand attelleras-tu tes *n°*, telles des inspirations poétiques? » (ou mieux : « quand t'approprieras-tu . . . ? »).

[2] Le terme est archaïque, ne figurant qu'aux Livres I-IX et au début de X (hymnes n°s 3, 8 et 26).

où ce sens d'attelage est réduit à l'état secondaire et pour ainsi dire relégué, il demeure rarement hors de la conscience du sujet. Le soutiennent les cas innombrables où les bienfaits divins, les manifestations du culte, sont conçus comme un attelage, comme la mise en marche d'un char. La formule de base est alors « que (les dieux) accourent avec (leurs) *n°* ! ». L'exemple le plus saillant est I.167, 2 : « qu'arrivent à nous les Marut, même si leurs plus lointaines *n°* (ou : leurs plus lointains attelages, soit, si l'on veut transposer : leurs escadrons) courent encore à l'autre rive de l'océan! ». Le dérivé *niyútvant*, comme épithète d'Indra, évoque à lui seul les Marut III.49, 4 : c'est un synonyme de *marútvant*.

On sera donc tenté d'abord de généraliser cette acception. Ce serait pourtant faire fausse route.

Lorsqu'il est dit des Aśvin VII.72, 1 « toutes les *n°* vous accompagnent » (racine *sac-*), il est clair que *n°* n'est plus ici « attelage » (ou, disons plus prudemment, n'est plus à titre primaire), même si l'on imagine les « biens » qu'apportent les dieux sous la forme de chars roulant processionnellement à leur suite, comme pourrait y faire penser l'image de VI.62, 11 (vers également adressé aux Aśvin)« venez vers notre bord avec les *n°* les plus lointaines [cf. le passage précité I.167, 2], avec les médianes, avec les plus proches! » (Geldner «avec les plus nombreuses, les moyennes, les moins nombreuses ») *á paramábhir utá madhyamábhir niyúdbhir yātam avamábhir arvák*.

Dans ces conditions, il était inévitable qu'on aboutît à l'idée de « dons », d'autant plus aisément que, nous l'avons vu, le verbe avait déjà présenté cette orientation. Dons que l'homme reçoit et avec lesquels le dieu viendra, on l'espère, en descendant sur terre (« venez avec les *n°* tant désirées qui sont à vous! » VI.60, 8). Dons que la divinité reçoit des humains (« à [Indra] Vṛtrahan vont maintes *n°* » III.31, 14). On parle des *n°* des peuples, avec lesquelles le dieu est invité à « rouler » vers le fidèle — c'est l'image du char qui persiste —, ce qui revient à dire : leur butin IV.31, 4. Aux *n°* sont associées les *ūtí* d'Indra, « ses appuis ou aides extérieur(e)s » (encore un nom. act. éventuellement muté en nom. ag., ainsi I.52, 9 et Geldner, ad loc.), ses *víṣṇya* ou « aptitudes héroïques » VI.36, 3. « Nous t'implorons pour une nouvelle *n°* de richesse » I.138, 3 *tám ánu tvā návīyasīṃ niyútaṃ rāyá īmahe*, c'est-à-dire pour un nouvel apport ou afflux (Oldenberg-Noten garde les deux substantifs en apposition « Vielgespann, Reichtümer », mais « attelage » est ici trop étroit). Nous retombons là dans le cliché connu : le « don » attendu par les humains, le don par excellence, est la richesse. Ainsi est-il dit de Vāyu que « ses propres *n°* l'accompagnent » VII.90, 3, et nous savons par le contexte qu'il s'agit de biens matériels; au v. 91, 3, c'est Vāyu lui-même qui est dénommé *niyútām abhiśríḥ* « le maître privilégié des *n°* ». Ces biens matériels ne sont désignés d'ordinaire que par des noms de nombres, « cent » ou « mille », tout comme ci-dessus, quand nous étions sur le plan de l'« attelage »; on rencontre aussi la mention d'une « *n°* complète (vollzählig) » I.135, 7. Indirectement, c'est bien le sens de « don (matériel) » que confirme le dérivé *niyútvant* comme épithète d'*útsa* IX.89, 6, « la source (de soma) », dont le poète demande qu'elle coule « libérale » pour le chantre. *N°* est apparié à *vā́ja, áśva, gó* VI.45, 21 (déjà cité), comme une sorte de désignation générique.

Est-ce à dire qu'on doive renoncer à préciser la nature des *n°*? Dans plu-

sieurs cas, il s'agit certainement de l'inspiration, de la réalisation poétique. Rappelons le lien, qui ne peut être l'effet du hasard, entre *dhī* ou *vip* d'une part, le verbe *ni-yu-* de l'autre. « Voici que s'avancent vers nous les inspirations, les *n°* désirées », *prá hy áchā manīṣáḥ spārhá yánti niyútaḥ* X.26, 1. Plus clairement, « ils dévalent vers toi (Indra), les chants, les formules, les *n°* » *áva tvé indra... gíro bráhmāṇi niyúto dhavante* VI.47, 14; cf. aussi la juxtaposition *niyútaḥ|dhíyaḥ* I.134, 2. Dans un contexte plus général, rappelons les cas nombreux où les prières humaines sont représentées comme des chars ou des chevaux attelés, aidant à transporter la divinité vers son foyer terrestre, au siège du « sacré » ou Ṛta. Quand il est énoncé par exemple « j'attelle par la formule tes alezans, ceux qu'attelle la formule » (autrement dit : je refais aujourd'hui le geste immémorial) *bráhmaṇā te brahmayújā yunajmi hárī* III.55, 4, toutes les conditions qui ont présidé à la sémantique du mot *n°* sont déjà ici réunies.

C'est cette acception plus précise qui justifie l'emploi de *niyút(vant)* dans les yajus comme liṅga : ce sont les mantra où figure le mot *n°* en tant que désignant une certaine prière, probablement un prologue : le Vāyu *niyutvatīya* du rituel doit être analogue au Vāyu *pūrvapā* des hymnes (la divinité bénéficiaire de la *pūrvácitti*), et il est vraisemblable que *n°* a dû désigner dans la liturgie primitive quelque type particulier de formule, comme la *nivid*, le *sampraiṣa* et autres.

3. *púraṃdhi*

Avec bien d'autres, ce mot désigne le « don » (de la divinité aux humains). Les dieux, ou du moins certains dieux, sont accompagnés de la *púraṃdhi* lorsqu'ils viennent en contact avec les hommes : ainsi Soma est *púraṃdhivant* IX.72, 4; on invoque Agni en tant que la *p°* l'accompagne (*sacase púraṃdhyā*) II.1, 3. Rarement le terme est pourvu d'une épithète significative : tout au plus *gójīrā* IX.110, 3, dans un passage où il est question du soma « se hâtant (vers la cuve où se déverse la liqueur fraîchement pressurée) avec (ou : grâce à) la *p°* consistant en lait rapide » : ce don de lait fait allusion au liquide qu'on mélange, pour l'adoucir, à l'âcre jus du soma. Le terme *p°* s'oppose à *árāti*, dont le sens propre est nécessairement « absence de don » IV.26, 7; 27, 2; 50, 11 et passim (refrain); de même la *p°* est *rātiṣāc* VII.36, 8. Sujet à la personnification, le terme, dans plusieurs énumérations de noms divins, désigne la déesse de la Libéralité, au voisinage d'Agni, de Pūṣan, surtout de Bhaga, le dieu de la « distribution » heureuse. Il semble donc qu'on touche très vite au fond même de l'interprétation en posant le sens de « don ». La traduction par « Wunscherfüllung » de divers auteurs n'ajoute que peu de nouveau à ce résultat : c'est une traduction à tendances étymologiques, donc viciée en son principe, et qui exprime simplement le fait que *p°* est un composé probable où le membre antérieur est la racine *pṛ-* (*pur-*) « emplir » [1].

[1] A vrai dire, le composé n'est pas aisément définissable sur le plan morphologique : la finale *-am* ne s'emploie guère ailleurs que devant un nom d'agent à suffixe primaire *-a-* (toutefois on a, dès le RV., *hṛdaṃsáni;* quelques rares autres noms en *-i-* dans la langue

Il apparaît pourtant qu'on puisse préciser la nature de ce « don ». Ce n'est autre que le « don » poétique, l'inspiration, vers laquelle nous orientent tant d'autres éléments du vocabulaire ṛgvédique. Si la plupart des passages demeurent, il faut l'avouer, inutilisables, il en est quelques-uns qui poussent décidément dans cette direction. Le fait même qu'existe une formule comme *rātiṣācam púraṃdhim* VII.36, 8 « la *p*° accompagnée du don », laisse présumer que *p*° n'est précisément pas synonyme pur et simple de *rātí*. Dans les énumérations, *p*° est volontiers juxtaposé à *dhī́* « pensée poétique », ainsi X.65, 13 et 14 (passages invoquant, au surplus, Sarasvatī, elle-même déesse de l'inspiration); aussi IV.50, 11 (refrain répété en plusieurs points) II.38, 10 V.41, 6 VIII.19, 1; 92, 15 X.39, 2. La juxtaposition n'est certes pas la preuve de l'identité, sinon le RV. ne serait qu'un vaste chantier de tautologies, mais c'est un indice important, dans les conditions qui sont celles de ce texte. Des expressions comme « crée (*janaya*) la *p*°! » IX.94, 36; « suscitez (*úd... īrayatam*) les *p*° (plur.!)! » X.39, 2 ou « mets en branle (*iṣaṇaḥ*) toutes les *p*°! » IV.22, 10; « éveillez (*jigṛtam*) les *p*°! » I.158, 2 IV.50, 11 conviennent mieux, surtout dans l'ambiance où elles figurent, à ce « don » spécial qu'à la libéralité ou la faveur divine en général. Quand il est dit « Indra gagnera la victoire (ou : le butin) avec la *p*° pour alliée » VII.32, 20 (*siṣāsati vā́jam púraṃdhyā yujā́*), il doit s'agir des formules humaines qui incitent le dieu à la victoire; un mantra contenant les mêmes mots typiques s'en trouve du coup éclairci, c'est III.62, 11 *devásya savitúr vayáṃ vājayántaḥ púraṃdhyā bhágasya rātím īmahe* « nous implorons la faveur de Bhaga, cherchant à vaincre grâce à l'Inspiration (venue) du dieu Savitṛ » : Savitṛ est l'un des dispensateurs de la *p*°. Celle-ci est dite « riche » (c'est-à-dire conférant des richesses, *revátī*) I.158, 2, tout comme la *dhiṣáṇā* (autre nom de l'Inspiration, cf. ci-après p. 52) est *dhányā* V.41, 8. Le vers V.41, 6 invoque Vāyu et (sans doute) Bṛhaspati comme gardiens de la Loi rituelle, *ṛtasápaḥ;* comme incitateurs des *p*° (*iṣudhyávaḥ... púraṃdhīḥ*, si tel est le sens du mot controversé *iṣudhyú*, sur lequel v. Lommel KZ. 67 p. 16) : on demande enfin aux bonnes épouses (divines) « qu'elles mettent dans notre pensée (précisément : ces *púraṃdhi*, ces inspirations) », *vásvīr no átra pátnīr á dhiyé dhuḥ* (ib.) [1] : si cette traduction pouvait être définitivement assurée, le sens de *p*° serait acquis de manière indiscutable. En un autre endroit, il est mentionné que les Aśvin ont donné la *p*° à l'un de leurs protégés, Kakṣīvant I.116, 7 : or nous savons par un passage parallèle que ce Kakṣīvant a célébré un exploit des Aśvin, c'était là sans doute le thème littéraire imposé; de là à conclure que la *p*° est le « don » qui a permis

ultérieure); le sens ainsi obtenu « qui contient la plénitude » (en supposant un *púr* « plénitude » qui n'aurait qu'un appui illusoire dans V.66, 4 cf. Geldner et Oldenberg-Noten ad loc.) n'est pas particulièrement éclairant. Le genre féminin (qui règne de façon presque absolue dans tous les passages à genre déterminable, contrairement à ce que posait Gr.; sur IV.26, 7, v. ci-après) laisserait présumer un point de départ actionis, donc « réceptacle de la plénitude », qui toutefois ne rend pas compte de l'accus. interne; en outre, le ton est insolite (Debrunner Nominalsuffixe p. 300); le mot le plus voisin par la forme, mais de sens obscur, *vṛṣandhi*, a été expliqué par **vṛṣa-sandhi* Hoffmann Münch. Stud. z. Sprachw. 8 p. 15, mais un **purarandhi* « livraison de plénitude (de don) » n'irait pas sans difficulté. De toutes manières, l'anomalie persiste.

[1] Geldner (« puissent les bonnes épouses à cette occasion conférer [les récompenses] à notre poème! ») note que *púraṃdhi* et *dhī́* vont ensemble en tant que poème et récompense.

justement cette réussite, il n'y a qu'un pas (cf. toutefois une autre interprétation dans la note suiv.). Enfin la phrase « quand vous attelez les *niyút* (autrement dit, quand vous mettez le rite en marche), vous donnez libre cours (du même coup) à la *p°* », *nt yád yuvéthe niyútaḥ... úpa... sṛjathaḥ púraṃdhim* I.180, 6 (déjà cité ci-dessus p. 4) s'explique d'elle-même si l'on donne à *p°* le sens de « inspiration ». Ainsi le mot s'ajouterait aux nombreux autres qui, soit à titre primaire, soit de façon détournée, métaphorique, visent la parole et ses pouvoirs. La personnification affleure pour un mot de cette sorte (cf. Dhī, Dhiṣaṇā, Vāc, Kratu, etc.), mieux que s'il s'agissait d'un « don » indifférencié. C'est l'Inspiration qui, de manière assez naturelle, accompagne le soma le jour où celui-ci est ravi par l'aigle divin IV.26, 7 et 27, 2 (il semble résulter de 26, 7 d, que *p°* était conçu ici comme un génie masculin [1]).

4. *sūnṛ́tā*

L'emploi, à première vue, est très analogue à celui de *dhiṣáṇā* et surtout de *púraṃdhi* : les formules sont les mêmes que celles qu'on observe autour de ce dernier mot : ainsi la personnification (par ex. I.40, 3), la relation avec le dieu Vāyu (en tant qu'Inspirateur), avec Bhaga. Comme *púraṃdhi*, le mot désigne le « don », la « libéralité »; comme *púraṃdhi*, c'est un élément accompagnant quelque activité qui des dieux mène aux humains, ou inversement de ceux-ci vers les dieux [2].

[1] Mais cette déduction ne s'impose pas et ce serait le seul cas net de masculin (cf. sur le passage les références citées Oldenberg-Noten ad loc. et en outre Sieg Fest. Jacobi p. 230; Charpentier Suparṇasage p. 139). Un *p°* adjectif (au sens de « généreux » ou analogue) admis jadis par Gr. pour I.181, 9 est à écarter : *pūṣéva... púraṃdhiḥ* est un cas de *luptopamā* : « comme Pūṣan, (comme) Puraṃdhi » (cf. Oldenberg-Noten sur le passage et *pūṣáṇam... púraṃdhim* VI.21, 9). Seul demeurerait III.61, 1 où *p°* pourrait être une épithète, mais sans doute plutôt une apposition substantive (nécessairement féminine) de l'Aurore. Au duel, on a *púraṃdhī* IX.90, 4 comme désignation détournée du couple Ciel-et-Terre, « les deux Munificences » : on sait que les termes les plus divers, les plus inattendus, ont servi à noter ce couple, depuis le mystérieux *ródasī*. L'emploi de *púraṃdhi* dans ce rôle est confirmé par le parallèle avec le duel *dhiṣáṇe*.

Puraṃdhi est encore le nom propre d'une certaine femme que les Aśvin aidèrent à un heureux accouchement I.116, 13; 117, 19 X.39, 7 (la « plénitude » qui est dans le nom a-t-elle été comprise comme le signe de la femme enceinte?). On pourrait être tenté de joindre à ces trois passages la mention I.116, 7, qui appartient aussi au cycle des Aśvin : toutefois une autre interprétation est possible, cf. ci-dessus p. 12. Enfin la *p°*, affublée de l'épithète *vīrákukṣi* « celle qui a un être mâle dans ses entrailles » X.80, 1, n'est pas comme la précédente une femme singulière, mais plutôt la « femme féconde » en général, que le dieu Agni est invité à donner à l'homme. Cette femme féconde, vu l'ensemble des positions du mot *p°* dans le RV., pourrait fort bien être allégoriquement l'Inspiration, celle qui porte en ses entrailles le poème, la *dhī* (ne serait-ce pas là en définitive l'étymologie sémasiologiquement la meilleure, « celle qui a le poème pour [signe de] grossesse »?). C'est en tout cas ce passage précis qui est à l'origine du mot class. *puraṃdhrī* au sens de « femme mariée » et, plus généralement « mère de famille ». Ce terme, analogue pour la formation à véd. *aṃsadhrī* n. d'un récipient, class. *mahīdhra* « montagne » et, de plus près, class. *sairaṃdhra °dhrī* « servant(e) », est une déformation légère de l'antique *púraṃdhi*, sollicitée par l'interprétation scolastique en « porteuse d'un corps (= d'un fœtus) », JAs. 1939 p. 382.

[2] On admettra que la base *nṛ* (*nar*) ait signifié primitivement « force », comme Kuiper

La traduction par « don » n'est pas toujours suffisante : le « don » lui-même ou *rádhas* n'est-il pas appelé *sūnṛtāvant* I.82, 1, ce qui laisse présumer que *sūnṛtā* impliquait quelque autre nuance? Cette nuance n'est pas malaisée à découvrir. La juxtaposition (comme dans *púraṃdhi*) de *sūnṛtā* avec Sarasvatī (en tant que déesse de l'Inspiration) I.3, 11; avec *gír* I.30, 5 (et *stotrá*, ibid.) III.31, 18; avec *mánas* I.134, 1; avec *dhí* X.39, 2; avec *stóma* X.61, 25; sans parler de *púraṃdhi* même I.123, 6 X.39, 2; - parle d'elle-même, semble-t-il. Il s'agit donc, ici à nouveau, de ce « don » spécial que constitue l'inspiration, la faculté poétique conférée à certains humains par les dieux ou attribut des dieux dans la réciprocité universelle de la phraséologie védique. D'une manière moins directe, le voisinage de *s°* (comme vocatif masc.) et *citra* ou *cetiṣṭha* (épithètes d'Indra) VIII.46, 20 souligne la même tendance. Dans quelques versets, on sent bientôt que la traduction par « don » est inopérante, que « inspiration » fournirait un sens bien préférable. L'image des *s°* d'Indra qui « dansent comme les eaux » VIII.13, 8 convient à ce domaine sémantique, d'autant mieux que le verset précédent était une auto-incitation du poète à composer son œuvre. On retiendra aussi la formule « renforce (Indra) par les *s°*! » I.125, 3. L'inspiration se présente comme une vision soudaine, coïncidant avec le déclanchement de l'acte rituel, *vi sūnṛtā dadṛśe ríyate ghṛtám* I.135, 7 « la *s°* s'est montrée, le beurre coule ». C'est elle qu'on retrouve, à l'état de semi-personnification, « se dressant, elle qui sait » et « suivant la pensée (du dieu Vāyu)», *ūrdhvā́ te ánu sūnṛtā mánas tiṣṭhatu jānatī́* I.134, 1 : n'y a-t-il pas là l'image même du don poétique « éminent », fait de « savoir », et dont le dieu Vāyu est justement l'un des promoteurs? Le mot typique *ūrdhvá* se retrouve dans une formule qu'éclaire maintenant la précédente, *ūrdhvā́ hí te... sahásrā sūnṛtā śatā́ jaritṛbhyo vimáṃhate* VIII.45, 12 « ta *s°* (ô Indra), haut dressée, distribue aux chanteurs des centaines, des milliers (de faveurs) » : sans doute *s°* vise bien ici la générosité du dieu, mais davantage l'élan qu'il donne aux prières, elles-mêmes génératrices de biens matériels. Une formule voisine est celle de X.104, 5 parlant des « louangeurs qui, grâce à tes *s°*, ô Indra, ont obtenu un secours très généreux, (leur permettant) d'aller au but » (*máṃhiṣṭhām ūtíṃ vittre dádhānāḥ stotā́ra indra táva sūnṛtābhiḥ*) : n'est-ce pas une allusion aux joutes littéraires, où l'inspiration émanant du dieu assure précisément le succès? La racine *piś-* « décorer, ciseler » VIII.19, 22 serait bien appropriée à noter le côté « alaṃkāra » de la poésie védique, *yáḥ piṃśáte sūnṛtābhiḥ suvī́ryam agníḥ* « Agni qui orne de poèmes la noble assemblée d'hommes ». Un autre passage offre l'épithète *jávanī* « rapide » accolée à *s°* I.51, 2 : ces

(approuvé Bailey JRAS. 1953 p. 106) l'a soutenu Med. Ned. Ak. 1951, mais à condition de conclure aussitôt que ce sens a disparu dans l'actuelle sémantique du RV. L'interprétation étymologisante par « noblesse, acte d'une personne de cœur » (Oldenberg ZDMG. 50 p. 433) ne fournit qu'un point de départ spécieux. Le sens réel est « don » et rien d'autre. L'occasionnelle fonction adjective, comme épithète au vocatif de Uṣas ou (en hapax) d'Indra (aussi dans le composé *aśvasūnṛte* « généreuse en chevaux ») ne nous oblige pas à instaurer un *sūnṛta* adjectif : c'est l'adjectivation « momentanée » d'un nom abstrait, phénomène banal (Debrunner Nominalsuffixe p. 589). Au contraire, *sūnára* doit être authentiquement adjectif, avec le sens de « généreux », épithète de l'Aurore ou de la « richesse » (*vásu*), incidemment de Soma ou d'Agni. S'il faut s'appuyer sur une analyse interne, on proposera pour *sūnṛtā* « état de choses concernant favorablement les *nṛ́* », c'est-à-dire les humains en tant qu'êtres religieux.

«poèmes rapides» expriment sans doute l'improvisation, les *manojavá* (comme il est dit ailleurs, les «vitesses de la pensée»), qui sont la marque de ces compétitions.

Au vers I.113, 18, l'auteur prie Uṣas qu'elle accorde au sacrifiant la longue vie, le droit d'«atteindre des aurores chargées de vaches et d'hommes», et il ajoute «quand les *s°*, (rapides) comme le vent, sortent-en-chantant» (*vāyór iva sūnṛ́tānām udarké*) : sous une affabulation empruntée au mythe des vaches prisonnières, celles que Bṛhaspati fit «sortir» de la caverne, c'est de nouveau l'inspiration sacrée que vise l'auteur; *udarká* sera d'ailleurs, dans la langue liturgique, le nom d'un élément poétique; la comparaison avec le vent se rattache d'une part à l'épithète *jávanī* précitée, de l'autre elle évoque, une fois de plus, la parenté entre Vāyu et les *sūnṛ́tā* (cf. déjà les remarques d'Oldenberg Noten, ad loc.).

Un passage également difficile (cf. Oldenberg Noten), qui serait décisif si l'on était assuré de le bien entendre, est X.61, 25, où l'auteur, rappelant le plaisir qu'il a pris à façonner son œuvre (*stómaṃ jujuṣé*), invite Indra à «rendre justice à son inspiration» (*dāśat sūnṛ́tāyai*). Enfin le v. I.121, 14 demande à la divinité des biens matériels (*vā́ja*) et ajoute que cette prière est faite *íṣe śrávase sūnṛ́tāyai*, c'est-à-dire «pour la prospérité, pour le renom, pour le succès poétique». Il y a là le reflet de la division tripartite des activités : économique, politique, religieuse, donc en ordre ascendant (le «succès poétique» étant étroitement lié à l'organisation du culte).

5. *nā́man*

Le «nom» est avant tout celui de la divinité. C'est lui qu'on invoque, qu'on loue, dont on caractérise les vertus au moyen d'épithètes telles que «grand, cher, redoutable, adorable» ou, assez souvent, «secret». C'est une propriété de l'individu, à bien des égards la propriété essentielle, encore qu'elle soit acquise plutôt qu'innée et qu'en définitive elle résulte de l'initiative humaine qui a conféré les «dénominations» (*nāmadhéya*) aux êtres comme aux choses [1]. Il est dit constamment «vous vous êtes acquis, vous avez reçu tel ou tel nom». Des dieux comme Indra ou Agni se sont fait en commun un nom de bon augure I.108, 3 *cakráthe hí sadhryàñ nā́ma bhadrám*, puisqu'en commun on les appelle Vṛtrahan (ibid.). Les Marut «se sont donné une force redoutable, un nom adorable» VI.48, 21 *tveṣáṃ śávo dadhire nā́ma yajñíyam*. C'est au fond la parole humaine qui crée le nom, «(le soma) reçoit par le langage un nom puissant» VI.44, 8 *dádhāno nā́ma mahó vácobhiḥ* «les pensées poétiques

[1] Des premiers Ṛṣi on nous dit qu'ils ont «donné les noms (aux choses)» X.71, 1, ce qui a marqué les origines mêmes du langage (*vā́có ágram*). L'expression *nāmadhéya* ici employée (hapax pour l'usage ṛgvéd.) — qui pour la forme rappelle *bhāgadhéya ratnadhéya* du RV. ancien — laisse supposer un point de départ *nā́ma* (*nā́māni*) *dhā-*, attesté en effet çà et là au sens de «donner (créer) un nom, des noms», et dont le reflet est la coexistence *nā́man/dhā́man* qui se rencontre I.57, 3 X.45, 2. Cette coexistence est l'aspect archaïque du couple *nā́man/rūpá* (III.38, 4 et 7 V.43, 10 VII.103, 6), incidemment *nā́man/vápus* VI.44, 8 qui se fixe à partir de l'AV. et aboutira au composé important *nāmarūpa* du sanskrit ultérieur,

(*dhīti*) portent le nom des dieux» IX.99, 4; ou bien (ce qui revient au même), c'est le rite IX.92, 2 X.169, 2. Le nom est susceptible de s'étendre, *prá nāmāni... tiradhvam* VII.56, 14 «prolongez vos noms (ô Marut)!», mais il ne s'agit pas à proprement parler de «renom» : la langue des mantra ignore ce développement, si normal soit-il, du terme *nâman :* il s'agit d'une extension quantitative des noms individuels des Marut.

De même, le nom n'est jamais «prétexte, apparence» (opposé à «réalité»); il est au contraire la réalité même, il touche à l'essence de l'être, colle à l'être et «résonne avec» lui I.181, 4 (*sáṃ-vāś-*). Le «nom des Marut», ce sont les Marut eux-mêmes IV 39, 4 et passim; «je n'ai pas livré au Dasyu le nom âryen», dit fièrement l'auteur de X 49, 3, *ná yó rará áryaṃ nâma dásyave.* De même avec une notion abstraite : le «nom immortel» est l'immortalité, la condition divine (*devatvá* I.68, 4) en opposition à la condition humaine. Le «nom du beurre» IV.58, 2 est le beurre lui-même avec ses implications latentes (cf. le v. 1). L'endroit où sont les noms secrets des dieux V.5, 10 est celui même où ces dieux séjournent. Ce qui existe, c'est ce qui est nom I.185, 1, *víśvaṃ tmánā bibhṛto yád dha nâma* (on peut entendre aussi : «portent tout ce qui [existe] quant au nom», mais cette traduction serait moins satisfaisante) [1].

Un nom unique couvre des individus divers, ainsi le nom de la vache qui englobe les vaches terrestres et Pṛśni VI.66, 1. Mais le nom est lui aussi divers : c'est la diversité en conflit avec l'unité, dont le RV. est le théâtre occulte. Ainsi est-il dit que «de jour en jour les Aurores reçoivent des noms (particuliers)» I.123, 4. Il est question, bien des fois, des dénominations multiples que possèdent les vaches; les Marut ont des noms individuels V.43, 10 (spécimens de ces appellatifs V.52, 10); de même les jours de l'année I.155, 6 (le «premier jour» I.123, 9), Les noms du soma sont les phases du liquide divin, les formes successives qu'il revêt au cours des opérations (ici *nâman* rejoint *rūpá*) : c'est pour ces *nâman* (c'est-à-dire pour les atteindre) qu'il se laisse clarifier IX.75, 1; ces noms ou plutôt ces formes sont celles que le feu «dérobe» (*muṣāyati*) quand la liqueur se déverse sur les flammes V.44, 4. Le «nom» est le séjour», le «pas» (*padá*) de Viṣṇu I.155, 3 IX.75, 2. Sur le plan magique, le poète se flatte d'avoir «saisi» les noms des quatre-vingt-dix-neuf bêtes venimeuses I.191, 13 : type de phrase qui se développera dans l'AV. [2]

[1] *Náman* est «caractéristique» plus encore que «nom» (Geldner «Wort») dans III. 54, 16 «la parenté des Aśvin est un beau nom» *sajātyàm aśvinoś cáru nâma;* et au v. suivant, «grand, beau est ce qu'on dit de vous, ô poètes, à savoir que vous tous, les dieux, êtes en Indra» *mahát tád vaḥ kavayaś cáru nâma yád dha devā bhávatha víśva índre.* Dans ces deux passages, le Nom. Acc. *nâma* s'achemine vers le rôle d'une particule assévérative («en vérité»), qui sera le sien dans la langue postérieure aux mantra védiques.

[2] Cette expression *nâma grabh-* évoque le caractère substantiel, matériel pour ainsi dire, du *nâman.* On la retrouve dans la formule class. *sugṛhīta-nāman,* dont l'antécédent ṛgvéd. est *sumántu nâma* (*sumántunāman*), opposé à *durmántu nâma* (par abrégé *sumánman*/*durmánman*) «celui dont le nom est évoqué de façon appropriée» ou «non-appropriée» : ainsi le dieu Yama, selon qu'on pense au «roi des morts» ou au frère de Yamī l'incestueuse, X.12, 6. On dira donc *nâma man-* «quel est donc ce dieu dont nous devons évoquer-en-pensée le nom chéri?», *kásya nūnám... mánāmahe cáru devásya nâma* I.24, 1. Analogues ibid. 2 et IV.39, 4 VIII.11, 5 X.64, 1; 68, 7.

Tout ceci devait conduire tôt ou tard à une valeur ésotérique du « nom » les circonstances générales du RV. aidant. Le nom divin est l'objet d'une révélation par le Soma IX.95, 2; c'est le Soma aussi (ou les Gaṅdharva, instruments de la révélation sômique, III.38, 7) qui a découvert ou révélé le nom des Vaches IX.87, 3; le Gandharva (c'est-à-dire le Soma même) qui a « trouvé » les noms immortels X.123, 4. Le soma est invité à courir après son nom secret IX.96, 16 [1]. Ainsi parle-t-on encore du nom occulte de Viṣṇu, *śipiviṣṭá* VII.100, 5 (cf. en dernier Gonda Early Viṣṇuism p. 106 « contained in the penis »); je verrais plutôt dans *śipi* une variante de la forme simple *śíprā*, sorte de parure faciale ou de « masque », donc « entré dans le masque, ayant revêtu le masque », traduction qui s'accorde avec les transformations auxquelles allude le v. VII.100, 6); de noms liturgiques tels que *práthas* et *sapráthas* X.181, 1; du mot *bhárgas* « éclat » comme nom d'Agni X.61, 14 (à côté du nom banal Agni ou Jātavedas, ibid.); du « sacrifice » également comme nom d'Agni III.26, 7; enfin d'Aryaman au même sens V.3, 2 (Geldner). Le nom du chariot sacrificiel est « oblation » VI.75, 8 (abréviation de *havirdhāna*, Geldner). Indra a pour nom caché *sūnúḥ śrávase* I.103, 4 ou *subhága* II.27, 15. L'ésotérisme des noms prend des proportions considérables dans l'AV., soit dans les portions spéculatives, soit dans les parties magiques (à quoi prélude le *iṣkṛtir náma* du RV. tardif, X.97, 9 « votre mère [ô plantes] a pour nom Iṣkṛti, vous-mêmes étant les *niṣkṛtīḥ* [= les restaurations, les remises en état] »).

6. *rūpá*, *várpas*, *várṇa*

De ces trois mots, très probablement apparentés (forme radicale *ru var* [comme on a *ru(d)h/vardh*, *hru/hvar* Ai. Gramm. I p. 206] et finalement de *vṛ-* « [re]couvrir »), le premier est le terme le plus général. C'est un de ces mots de caractère flou, dénué d'ambiance précise, comme il en abonde dans le RV.; le contenu réel reste à imaginer pour les cas d'espèce.

Au pluriel, « les formes » que revêt la divinité, ainsi Savitṛ V 81, 2. Le créateur « de toutes formes » tire son nom de cette qualification même, c'est Viśvarūpa. Ces formes sont changeantes selon les noms, aussi selon les aspects ou les étapes de l'activité : ainsi pour le soma II 13, 3 sur le plan rituel; pour Indra III.53, 8 sur le plan mythologique. On parle de la « forme » du Vent, qui reste invisible alors qu'on perçoit l'élan du Vent I.164, 44 ou sa rumeur X.168, 4.

La forme est quelque chose de concret : on la façonne ou la cisèle (*piś-*) : ainsi fait Tvaṣṭṛ, qui donne forme à l'embryon dans le sein maternel X. 184,1 et s'introduit ainsi « dans les formes façonnables » (*rūpá tákṣyā*) VIII. 102, 8, dans le corps de sa propre fille (qui est le prototype de la Femme), « en

[1] Les noms des vaches sont dits « trois fois sept » VII.87, 4, selon la révélation de Viṣṇu, passage que Geldner met, à juste raison, en rapport avec les virtualités de la sémasiologie du RV., qui multiplie les dénominations directes ou métaphoriques d'un même concept. Ailleurs les noms secrets sont appelés, ce qui revient au même, les « noms les plus hauts » IV.1, 16, cf. Geldner ad loc.

changeant lui-même ses formes» (*rūpā́ minānáḥ*) V.42, 13 (sans doute pour n'être pas reconnu, lors de cet inceste primordial). L'expression «ciseler» revient encore, à propos de Tvaṣṭṛ qui «a ciselé les mondes, les êtres avec leurs formes» X.110, 9. Une autre image est «oindre» (*sám-añj-*), c'est-à-dire parer de couleurs chatoyantes (cf. *aktú*) : «le dieu fauve [c'est-à-dire le soma] est paré de ses formes [en fait : de ses couleurs, cf. ci-après]» IX.34, 4; «les ouvriers (du rite) ornent sa forme de la sève des eaux» (autrement dit, mélangent le soma à l'eau, ce qui en modifie aspect et couleur) IX.97, 57. C'est Tvaṣṭṛ encore dont il est dit qu'il a «paré les formes, tous les animaux» I.188, 9 (autre, Geldner). Les formes sont donc tout simplement les êtres animés ou inanimés : ceux que contemple d'en haut (*avacákaśat*, prélude à l'Avalokita bouddhique) l'Ascète archétypal circulant dans les airs X.136, 4.

Comme souvent, le terme comporte une atténuation, une approximation : «la forme en-poils-de-brebis», l'*avyáyaṃ rūpám* de IX.16, 6 est le filtre à soma. Citons encore un passage gnomique : «la vieillesse altère la forme (humaine), comme (le vent celle du) nuage» *nábho ná rūpáṃ jarimā́ mināti* I.71, 10.

La traduction par «couleur» s'impose ou se recommande souvent, en particulier dans plusieurs des passages précédemment cités. Ainsi à propos du soma dont la teinte se modifie par le contact avec l'eau ou le feu; à propos des coulées de beurre «dont (la flamme) rouge crée (c'est-à-dire change) les formes» VIII.101, 13 (*rūpā́ róhiṇyā kṛtā́*). Le feu lui-même est «couleur d'or» (*hiraṇyarūpa*) : ainsi le soleil est «noir» ou «blanc» selon qu'il s'agit du parcours diurne ou nocturne I.115, 5. Les «plus belles couleurs» dont on souhaite qu'Indra se laisse toucher le corps X.112, 3 sont moins celles du soleil que celles du soma qu'il absorbe. Comme tout à l'heure on parlait d'«oindre» les formes, on dit aussi que le Père «a revêtu» le ciel et la terre de leurs couleurs I.160, 2 *pitā́ yát sīm abhí rūpaír ávāsayat*. La couleur est un élément de la beauté de Sūryā nouvelle-mariée X.85, 35, ou plus généralement de l'éclat, signe du pouvoir royal ou sacré IX.35, 18 «comme (on apporte) la couleur en vue (d'obtenir) l'éclat» *rūpáṃ ná várcase*. Enfin Varuṇa, «le poète, fait fleurir ses nombreux dons-poétiques, comme le ciel sa couleur» VIII.41, 5 *sá kavíḥ kā́vyā purú rūpáṃ dyaúr iva puṣyati*.

* * *

Várpas est plus précis : il se dit moins des formes mêmes que du changement dont elles sont le lieu; il souligne la métamorphose divine, par exemple celle d'Agni saillissant la Nuit X.3, 2; celle d'Indra surtout, le dieu *puruvárpas;* celle des Ṛbhu qui «changant de forme selon l'impulsion» (du dehors, *pratijūtivarpasaḥ*) ont ainsi accédé à une part du sacrifice III.60, 1; incidemment, celle de Cyavāna qui, rajeuni par les Aśvin, est dit avoir reçu «une forme exempte de vieillir», *várpa itáūti* VII 68, 6, littéralement «qui va [pareille à elle-même : *ūti*, résidu d'un **yūti* issu de *yŭ-* «aller», cf. Bailey Tr. Ph. Soc. 1954 p. 140] depuis ce jour». La «forme» qu'indique *várpas* peut donc être redoutable, c'est alors l'*ábhva* de I.140, 5, la portion inacclimatable d'Agni; elle s'associe aux *māyā́*, aux prestiges par lesquels les dieux trompent

la perception humaine [1]. De là vient que *várpas*, contrairement à *rūpá*, puisse signifier «apparence» : l'«ombre» du mal moral X 100, 7.

*
* *

Várṇa est primairement la «couleur», ainsi celle (noire) de la nuit opposée à celle (blanche) du jour I.73, 7, entités dont on dit précisément que leurs couleurs alternent I.96, 5; 113, 2. De même que *várpas* était une sorte de glose d'*ábhva*, de même l'est *várṇa* II.4, 5. Mais en général *várṇa* est la couleur en tant que caractéristique, élément distinctif d'un objet, comme *ketú* est la lumière en tant que signe. Du soma, est-il dit IX.71, 8, la forme est miroitante (*tveṣáṃ rūpám*) : c'est là son *várṇa* (on saisit ici la différence entre *rūpá* et *várṇa*, le second étant un terme classificatoire). «Toute beauté réside dans le *várṇa* d'(Agni)» II.1, 12 : «couleur» serait une traduction trop concrète. Quand le poète de II.5, 5 affirme que les vaches suivent la couleur d'Agni (*tá asya várṇam... sacanta dhenávaḥ*) — c'est pourquoi Agni en ce passage est appelé *néṣṭṛ* «le guide» —, ce signifie que les coulées de beurre entrent en contact avec les flammes : couleur est moins la sensation visuelle que le mode abstrait. La «couleur asurienne» (*asuryáṃ várṇam*) est celle (IX. 71, 2) que «dépose» (si tel est bien le sens de *ní riṇīte*, cf. Geldner ad loc.) le soma nocif, avant d'entrer dans le domaine de l'action bienfaisante. Donc *várṇa*, ici encore, est une modalité, une manière d'être tout autant qu'une «couleur».

Le mouvement qui devait conduire le mot vers «race», en partant du *dāsá* ou *árya várṇa* I.104, 2 II.12, 4 III.34, 9 (ou, si la traduction est encore trop précise, «type d'hommes»), a pour base ce sens demi-abstrait de «catégorie»; il est peu probable que «race», en ces passages, dérive directement de «couleur», comme on l'a cependant supposé souvent. La notion de couleur a été un instrument pour ainsi dire inconscient de classification. Les fleuves qui portent le *várṇa* du dieu Varuṇa X.124, 7 reconnaissent en ce dieu un signe, un étendard, marquant ainsi qu'ils sont de sa «race». C'est une manière de «caractériser» le poème que de le dénommer *śukrávarṇa* «de couleur claire» I.143, 7 (ici toutefois l'origine concrète est encore nettement perceptible), avec quoi est à comparer le vers III.34, 5 posant qu'Indra «a fait briller [c'est-à-dire a brillamment inspiré] ces pensées [c'est-à-dire les pensées relatives à ses propres exploits]», et que, ce faisant, «il a étendu le clair *várṇa* desdites (pensées)» : le *várṇa* est pour ainsi dire la *lakṣmí*, la marque poétique (cf. X.71, 2) qui est l'empreinte même de la pensée efficace.

Restent deux points du texte où, poussant un peu plus avant les virtualités acquises, *várṇa* pourrait désigner ou du moins suggérer une «classe» sociale. Il s'agit des Portes divines (II.3, 5, contexte «āprī»), dont le poète souhaite qu'elles s'ouvrent, «purifiant [c'est-à-dire donnant l'accès libérateur à] la classe renommée qui consiste en *vīrá*'s», *várṇam punānā́ yaśásaṃ suvíram*

[1] Le composé (hapax) *várpaṇīti* III.34, 3 (qui atteste un suffixe du membre antérieur identique à celui de *rūpá*, montrant que la finale *-as-* est secondaire), épithète d'Indra en tant qu'usant du «procédé de la métamorphose», avoisine *māyínām* et *aminā́t*, les termes typiques associés à *várpas*. On peut suppléer à volonté (haplologie syntactique) *várpasāṃ várpaṇītiḥ* ou (plutôt) *māyā́ māyínām aminā́t*, cf. déjà Oldenberg-Noten ad loc.

(*vīrá* «hommes» à valeur économique ou politique?). Une expression toute voisine se trouve VIII.3, 3, à propos des *vipaścít*, des «orateurs sacrés», qui sont qualifiés êtres «purs» (*śúci*) et «d'espèce pure» (*pāvakávarṇa*). L'implication sociale («caste pure») est improbable en ces deux passages, sinon tout au plus comme résonance lointaine. Geldner à ce second passage suggère en note «Rasse oder Kaste», mais traduit «Art». Quant au vers I.179, 6 sur le puissant ṛṣi Agastya qui «faisait prospérer les deux *várṇa*» (*ubhaú várṇau... puposa*, cf. ci-dessus *rūpám puṣyati*), il s'agit des deux voies, des deux «catégories» (*āśrama*, comme on dira plus tard) où ce sage s'est engagé simultanément, la descendance (c'est-à-dire la vie familiale) et la force (c'est-à-dire la vie ascétique). Geldner, ici encore, évoque la possibilité de rendre par «les deux castes» (allusion au fait qu'Agastya était un brâhmane et sa femme une kṣatriyā) : c'est peu probable, mais le sens de «caste» devait résider à l'état stagnant dans ce mot, comme aussi dans *sávarṇā* X.17, 2, «la femme de même apparence (physique qu'une autre femme)», avec sens indirect possible «la femme de même qualification sociale», Geldner «Gleichaussehende», mais renvoyant en note à Bloomfield JAOS. 15 p. 178 qui admet un double sens «de semblable apparence» et «de classe égale».

De l'ensemble de ces faits il ressort que *várṇa* «caste», même si on l'admet comme acception implicite à l'époque du RV., ne dérive pas de *várṇa* «couleur», mais bien plutôt d'un terme désignant une catégorie, une base de classification ou de reconnaissance.

7. *ketú* et la racine *cit-*

L'idée de base, dans tous les mots du groupe, est celle d'un élément distinctif, qui frappe les yeux et permet de reconnaître un objet, de l'identifier, ou qui le «signale» dans un rang plus ou moins éminent à l'intérieur d'un groupe. Cet élément est souvent d'ordre visible, lumineux.

Soit le mot *ketú*, le plus important des dérivés nominaux : c'est le signe ou le signal lumineux. En tant que lumière, *k°* qualifie le feu, le soleil, la lune (VI.39, 3) et surtout l'aurore : le *k°* au ciel est le soleil, le ou les *k°* des aurores sont (par cette scission interne de concept qui caractérise tant de termes védiques) les aurores mêmes. Mais, plus que «lumière», *k°* est d'abord «signe» : ces mêmes entités, feu, soleil, aurore, forment autant de signes distinctifs, ainsi le soleil (ou la lune) en tant qu'il ou elle permet de distinguer les jours : «(Agni), tu as découvert un *k°* pour les jours dans l'enveloppement [= dans les ténèbres, si tel est bien le sens de *vayúna*]» VI.7, 5, c'est-à-dire dans l'indistinction originelle (le *nā́...praketáḥ* du contexte cosmogonique X.129, 2) *ávindaḥ ketúṃ vayúneṣv áhnām*, Thieme Untersuchungen p. 19.

«Bannière, étendard» serait en tout cas une traduction trop concrète (type de traduction qu'il faut éviter dans le RV., où les valeurs spéculatives submergent tout) : le sens primordial est du domaine intellectuel. Si le

char du sacrifice est dit *ketumánt* VIII.58, 3, c'est qu'il est, non pas «pourvu d'oriflammes», mais reconnaissable à l'ensemble de ses caractéristiques. Il ne s'agit évidemment pas de lumière dans le cas du tambour (de guerre) qui «parle à voix puissante» (*vāvadīti*) son langage «fait de signes» (*ketumát*) VI.47, 31. De même lorsqu'il est énoncé qu'Agni a la fumée pour *k°* (d'où le composé *dhūmáketu*) : la fumée est un signe distinctif, non un objet concret, encore moins un objet lumineux.

L'homme pieux a le sacrifice pour *k°* IV.51, 11, ce qui revient à dire «pour mot d'ordre»; de là l'invite «prenez le sacrifice pour *k°*, pour héros [on a envie de dire : pour héraut] populaire!» VIII.34, 6 *yajñáṃ dadhāta ketúṃ jánāya vīrám*. Pareillement Indra donne des *k°*, des «directives» (comme on dirait dans le jargon moderne) à l'*aketú*, à celui qui en est privé I.6, 3.

C'est bien un signe de ralliement religieux que représente Agni, lui que les hommes «ont amené à titre de *k°* vers chaque clan» IV.7, 4, *á jabhruḥ ketúm āyávaḥ... viśéviśe*. Sans doute la phrase allude-t-elle à une sorte de conversion au culte védique. En tout cas, Agni est le *k°* des clans X.156, 5. La femme qui a triomphé de sa rivale dit d'elle-même «je suis le *k°*» X.159, 2 : ceci signifie-t-il vraiment «je suis la bannière de la victoire»? N'est-ce pas plutôt «je suis le symbole-éminent» (*k°* comme *citrá*, ci-dessous) ?

C'est pour ainsi dire un signe abstrait que définit *k°* au v. I.103, 1 où le poète rappelle les deux parts en lesquelles se divise la personnalité d'Indra, l'une sur terre (le héros humain), l'autre au ciel, et ajoute «ceci [c'est à-dire ces deux portions] se fondent ensemble, comme un symbole» (collectif), *sám ī pṛcyate samanéva ketúḥ* (Geldner trop concrètement «wie ein Feldzeichen», mais suggérant aussi une acception plus large).

L'Aurore est le *k°* de l'immortalité III.61, 3; «les hauteurs du ciel sont mesurées par l'œil de Vaiśvānara (le Soleil), par le *k°* (le signe abstrait) du concept immortel» VI.7, 6, *vaiśvānarásya vimitāni cákṣasā sánuni divó amṛtasya ketúnā*. Les «pensées poétiques» (*kávyā*) immanentes à la divinité sont comprises grâce au *k°* des humains (à leur pouvoir discriminateur) V.66, 4 *kávyā... ní ketúnā jánānāṃ cikéthe* (*cikéthe* étant très certainement une forme de *cit-* ou sentie pour telle). Ce sont aussi ces influx spirituels que vise le v. I.24, 7 (et secondairement, des «rayons») et peut-être I.191, 4 «les *ketú* des hommes (reposent la nuit)», c'est-à-dire leurs facultés intellectuelles. On aurait tort de maintenir dans ces passages l'acception sensorielle, sinon comme appoint secondaire.

Le mot *kéta*, beaucoup plus limité, est plus nettement intellectualisé que *ketú*, ce qui coïncide avec la présence d'un suffixe *-a-*, sans expressivité, opposé au suffixe *-u-*. «J'ai cédé à ton *kéta*», rappelle Urvaśī à Purūravas X.94, 5, c'est-à-dire à ta volonté ou ton désir : mais cette volonté, ce désir, est conçu comme une sorte de destinée. Le signe s'est figé en fatalité. Ainsi est-il dit, semble-t-il, de l'Ascète cosmique X.136, 6, qu'il «comprend les destins ou les signes du destin»; de tel donateur VIII.60, 18, qu'«il a en partage un destin fait de sagesse» (*kétena... cikitvánā*); de telles entités divines I.146, 3, qu'«elles tiennent en mains toutes les grandes destinées».

Mais ailleurs *k°* est la volition pure et simple, ainsi celle d'Indra dont on dit V.38, 3 que les forces du dieu s'y conforment, *ketasâp* [1].

* * *

Dans le productif dérivé *citrá*, qui possède un suffixe concret *-ra-*, le sens de signe «lumineux» domine ou paraît dominer. Les traductions par «brillant», etc. (dit de corps lumineux) ou «bigarré, aux couleurs chatoyantes» (dit de vêtements, d'armes, etc.) alternent avec les traductions abstraites, telles que «remarquable, considérable» (richesse, dons) ou «merveilleux» (activité des dieux, etc.). L'acception commune qui sous-tend ces diverses versions est «ce qui se signale par quelque trait (et d'ordinaire, par un trait rare)», «ce qui frappe les yeux ou l'esprit (par sa valeur distinctive)». Que *citrá* ne soit pas fondamentalement associé à la lumière, c'est ce que montre par ex. V.63, 5 ou IX.61, 16 où *c°* est dit d'un son (le tonnerre) [2].

Les autres dérivés sont intellectuels et insistent sur l'acte de comprendre : ainsi *cítti* est la compréhension correcte, soit avec le régime *dákṣasya* II.21, 6, soit de manière absolue. *Cittá* et *cétas*, faiblement attestés d'ailleurs, sont voisins, sinon interchangeables, comme «faculté de discrimination».

Cétana est analogue à *citrá* comme épithète de sacrifice, richesses, Agni, Soma; ou comme neutre générique, *vidé tád índraś cétanam* VIII.62, 9 «Indra connaît ce qui fait sensation». Le terme, au neutre, désigne la «considération» dont jouit le patron I.13, 11 ou l'«apparition» même du dieu IV.7, 2 (comme on parlera plus tard du *darśana* d'un grand personnage). Enfin Agni est le *cétana*, c'est-à-dire le «signe» des sacrifices III.3, 8 : équivalant donc à *ketú*.

* * *

La racine *cit-* atteste d'emblée les deux aspects, sensoriel et intellectuel, celui-ci largement dominant. L'acception concrète, du moins au titre le plus direct, se limite à quelques formes aoristiques (l'aoriste est la formation qui condense ou recrée toutes les valeurs concrètes du verbe), comme *aceti* «a brillé» I.113.4 ou quelques formes à préverbe. Même quand il y a impression sensible, l'idée dominante est celle d'un «indice» qui permet de distinguer, d'établir un rang, de reconnaître : ainsi lorsqu'il est dit II.34, 2

[1] Une valeur plus concrète, ressurgie comme souvent grâce à la présence d'un préverbe, subsiste dans *praketá*, au moins dans une partie des emplois : ainsi lorsqu'Agni est appelé le *p°* des aurores ou du sacrifice, c'est-à-dire le signe (lumineux) I.94, 5; 113, 1 VII.11, 1. Mais la valeur fondamentale reparaît X.129, 2 posant qu'aux origines du monde «il n'existait pas de signe distinctif entre le jour et la nuit».

[2] Par quoi Indra est-il *citrá*, faiseur de *citrá* (nt. sing.) dans les événements riches en *citrá* (fém. plur. du dérivé augmentatif *citríṇī*) IV.32, 2? Le vers suivant l'explique (comme le note déjà Geldner) : avec quelques compagnons il détruit un ennemi nombreux : il s'agit donc de «miracles». Dans le contexte d'Agni, le jeu sur *citrá* (et la racine *cit-*) en fin de VI.6 maintient la nuance d'«éclat» (matériel), mais sans doute avec d'autres résonances, comme beauté, gloire, miracle. — L'hapax *citrya* est un substitut de *citrá*, d'après les variantes *pûrva|pūrvyá*, *náva|návya* et bien d'autres (Debrunner Nominalsuffixe p. 813).

que les Marut «*citayanta*» (comme les cieux par les étoiles), ce n'est pas seulement «sont visibles», c'est d'abord «se laissent reconnaître, identifier pour tels», comme on reconnaît les cieux grâce aux étoiles. «Puissent les Aurores éclairer les hommes généreux!» IV.51, 3 (*citayanta*) : c'est-à-dire les «signaler» en tant que généreux. Agni se laisse reconnaître (*cetati*) dans les plantes VI.12, 3. Le donateur se signale (*citayat*) par des milliers (de dons) I.180, 8. Le char de telle divinité se distingue (entre tous les autres) *cekite* I.119, 3, voire (comme suggère Geldner) se place au premier rang dans la compétition. A l'intérieur des formes à redoublement (*ciketa, ciketati, cikiddhi*), *cit-* est «comprendre, s'entendre à» (autrement dit : apporter à tel effet sa faculté discriminative); aussi «tenir compte de, avoir en considération». Partout l'idée essentielle est celle d'une distinction qui s'opère au profit d'un élément retenu parmi un ensemble. Le dérivé primaire *cétiṣṭha,* qui, comme d'ordinaire, marche en étroite liaison avec le verbe (Debrunner Nominalsuffixe p. 445), désigne un patron comme «distingué» (au sens propre du terme) parmi les autres patrons réels ou possibles V.27, 1 : le terme avoisine d'ailleurs *ciketa,* se disant d'un don qui «se distingue» (parmi d'autres dons), cf. Geldner ad VIII.1, 31(c).

8. *svadhā́*

Le sens de *svadhā́* est à peu près établi. Il faut tenir d'abord pour acquis que le mot est apparenté à *dhā́man,* qui de son côté est un terme difficile, ou du moins pour lequel une traduction unitaire, selon le vœu de Bergaigne, est impossible à réaliser. *Svadhā́bhiḥ* équivaut à ce que serait *dhā́mabhiḥ svaiḥ* (cf. *svá ṛtásya dhā́man* VII.36, 5 «là où le Sacré a été institué» = au siège du sacrifice). La notion de base est en effet celle d'une «institution» — sens qu'Oldenberg jadis avait justement posé GN. 1915 p. 180 et 401 — et les formes figées *svadhā́yā* ou *svadhā́bhiḥ* ou encore *svadhā́ ánu, ánu svadhā́m, anuṣvadhā́m* signifient que tel fait est énoncé «en vertu de l'institution qui lui est propre», ce qui revient à dire «par essence, par nature, ès qualités». Ce qui existe en vertu d'une position, d'une mise en situation, ce qui existe est d'abord *hitá,* est fonction d'une °*hiti,* est l'œuvre d'un *dhā́tṛ.* L'emploi largement prédominant du mot *svadhā́* figure en effet dans ces expressions adverbiales : si les Marut sont porteurs de tel ou tel attribut, c'est *svadhā́yā* «parce que les choses, en ce qui les concerne (*svá*), ont été instituées ainsi» I.64, 4. Si le soleil renaît chaque jour, c'est «en vertu de ses lois propres» I.6, 4; de même, si Indra a crû comme il l'a fait VIII.88, 5, et ainsi de suite. L'élément *svá* ne se réfère pas nécessairement au sujet de l'action : dans *ánu svadhā́m akṣarann ā́po asya* I.33, 11 («les eaux ont coulé selon ses lois à lui [= Indra]»), le génitif *asya* rend sensible le fait que *svadhā́* n'est pas totalement figé.

Il y a dans *svadhā́* l'idée d'autonomie, puisque les divinités agissant «en vertu de leurs lois» se classifient de ce fait même comme indépendantes. Il serait pourtant forcé de traduire *s°* par «indépendance» comme s'y risque

Geldner ad I.165, 5 et 6; l'indépendance n'est que la conséquence de la *s°*, du « statut personnel ».

Le terme se présente plusieurs fois hors de la fonction adverbiale ou oblique, dans des passages dont plusieurs sont instructifs. Il se peut d'ailleurs que ces emplois proprement nominaux (sujet ou régime direct), vu leur rareté, soient secondaires : le vrai substantif répondant à *svadhā-bhiḥ* (etc.) n'est autre que *dhāma/dhāmāni*. Au Nom. (sing.) on a le v. V.34, 1 où l'auteur célèbre la *s°* « immémoriale, céleste, immesurable » qui accompagne Indra : c'est comme le double abstrait de la divinité concrète : les *dhāmāni* sont également « immesurables » X.56, 5 et *dhāman* a aussi ce sens de « nature essentielle (d'un dieu) » I.14, 10; 57, 3 IX.24, 5; 97, 32 X.97, 2, etc. (Geldner ad loc.) : ainsi encore Indra est-il *dhāmasāc* III.51, 2 « accompagné de ses lois » ou « qui suit sa nature propre ». Au vers I.176, 2 il est dit que la *s°* (d'Indra) se répand (comme une graine qu'on sème) à sa suite; la *s°* d'Agni est sa manière d'être constante VI.2, 8. Dans le RV. récent, le terme s'élève à un plan supérieur, comme il arrive pour nombre de ces mots soumis à une surrection spéculative : dans l'hymne cosmogonique X.129, 5, la *s°* est l'une des forces qui conduisent du monde indistinct primitif au monde des dieux; on peut traduire avec Geldner « élan (propre ou interne) »; dans l'hymne d'Anhang IX.113, 10, le monde céleste est décrit comme le lieu où se trouvent la *svadhā* (caractéristique divine) et la *tṛpti* (caractéristique des pères) [1].

La question qui demeure à résoudre est de savoir s'il convient d'admettre (avec la plupart des auteurs, notamment avec Rönnow Trita Āptya p. 110) un second *svadhā*, au sens de « nourriture pour les manes », éventuellement au titre de variante anticipée du terme post-véd. *sudhā*.

Ce sens serait limité à la petite saṃhitā funéraire du Livre X (hy. 14 à 17) : on a pu tentativement y rattacher IX.113, 10 précité, qui est au surplus également de la période tardive. Geldner admet pour ces passages,

[1] Il y a également quelques exx. d'Accus., au singulier ou au pluriel : plur. I.144, 2 où Agni est représenté « tétant les *s°* grâce auxquelles il se meut », *svadhā adhayad yābhir iyate* (ce peut être la simple résolution syntaxique de l'instrumental adverbial *svadhābhiḥ*); sing. I.168, 9 les Marut en naissant ont vu tout autour d'eux la *s°* puissante, *ād it svadhām iṣirām pāry apaśyan;* Geldner pense qu'il s'agit ici de la Lebenskraft en général, mais ceci nous éloigne du sens habituel, qui donnerait « leur destin institutionnel ». Même expression X.157, 5 où les dieux, après avoir ramené le soleil, sont dits avoir vu la *s°*, c'est-à-dire que leur ordre a été établi ou rétabli. « Quelle est celle de tes lois propres que tu mets en branle quand on te loue? » VII.88, 3, où le *kām u svadhām* vient reprendre *kāyā* (scil. : *svadhāyā*) qui précède, en sorte qu'on retombe sur un *s°* quasi-adverbial. L'emploi est plus familier II.35, 7 : « celui dans la maison de qui se trouve la vache bonne laitière, il [Geldner : elle] gonfle sa *s°* », autrement dit : augmente sa vitalité, *svadhām pīpāya.* Enfin I.165, 5 les Marut affirment qu'Indra s'est mis au service de leur *s°*, *indra svadhām ánu hí no babhūtha,* d'où la réplique du dieu au v. suivant, commençant par *kvà syá vo marutaḥ svadhāsīt,* « quelle était donc, ô Marut, cette *s°* vôtre...? » (c'est-à-dire ces lois dont vous vous glorifiez). Noter que le *svadhām ánu,* bien que les deux mots ne soient pas connectés entre eux, rappelle la phraséologie adverbiale, tout comme le *ánu svadhā* de I.176, 2 (précité) où *ánu* dépendait du verbe *upyate* mais donnait l'illusion de se rattacher à *s°*. — Enfin le duel des cas directs est représenté par l'unique forme *svadhé* IX.86, 10, désignation du ciel et de la terre comme étant « les deux (corps) autonomes » : cela fait partie des nombreuses dénominations aberrantes du couple *dyávāpṛthivī :* parmi celles-ci, deux autres au moins semblent utiliser aussi des formes tirées de la racine *dhā-*; à savoir *dhiṣáṇe* et (?) *púraṃdhī.*

tantôt le sens usuel, tantôt le sens nouveau, tantôt l'un et l'autre par superposition. Y a-t-il nécessité à cette scission?

Notons que ce *s°* 2 se présente dans les mêmes conditions morphologiques que *s°* 1 : on a ainsi la locution *svadháyā mad-* ou *svadhābhiḥ*, comme dans le gros du recueil (à savoir I.154, 4 III.4, 7 VII.47, 3 X.124, 8). Doit-on traduire d'un côté «se réjouir de son essence propre, de ses lois autonomes, dans son autonomie», de l'autre «s'enivrer de la nourriture des manes»? L'expression I.108, 12 *mádhye dívāḥ svadháyā mādáyethe* est répétée presque textuellement X.15, 14 : faut-il rendre les deux passages de manière si divergente? Noter que, dans X.14, 7, le sens de «nourriture funèbre» conviendrait à l'un des deux sujets concernés par l'action verbale, à savoir Yama, non à l'autre, Varuṇa. Dans X.15, 3, le voisinage de *sutásya... pitváḥ* recommande mal qu'on entende *svadháyā* comme «nourriture»; pour des motifs analogues, ibid. 12. Bref on est amené à dissocier les acceptions à l'intérieur même de la saṃhitā funèbre. Il nous semble que c'est le voisinage du nom des pères, en deux ou trois de ces passages, qui a conduit la langue ultérieure à instaurer un *s°* au sens de «nourriture».

Il demeure toutefois un passage irritant, dans cette hypothèse : c'est X.14, 3 *svāhānyé svadhāyānyé madanti*, «les uns [il s'agit évidemment des dieux, qui viennent d'être nommés] se réjouissent (s'enivrent) du (cri) *svāhā!* Les autres [il s'agit des manes illustres, Kavya's, Aṅgiras'], de la *svadhá*». *Svāhā* est l'interjection qui accompagne l'oblation ordinaire aux dieux. D'où la facilité à considérer *svadhá* comme une interjection parallèle, désignant le cri propre à l'oblation funèbre : de fait les deux termes alternent dans la langue ultérieure suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre culte [1].

Considérant l'ensemble des conditions où se présente *svadhá* dans le RV., nous serons tenté de refuser d'instaurer un *s°* 2 pour quelques passages ambigus. Nous estimerons bien plutôt que ce *s°* 2, dans l'usage ultérieur, est issu de cette ambiguïté même, qu'il a été refait d'après ces passages volontairement ou involontairement mécompris. Il n'existait à l'origine, uniformément, qu'un *svadhá(bhiḥ)* «(selon) ses lois propres, (conformément à) son essence même», et le v. X.14, 3 est à rendre, à l'instar des autres emplois, «les autres se réjouissent des lois qui sont les leurs». La différenciation entre *svadhá* et *svāhā* est secondaire et résulte d'un artifice liturgique, *svāhā* étant «modifié» à la manière de *vaúṣaṭ śraúṣat váṣaṭ* et autres interjections rituelles.

[1] Mais *svāhā*, à l'origine, n'a dû être lui-même qu'une variante phonique de *svadhā*, sur le modèle *viśvádhā*|*viśvāhā* (donc, la désocclusion s'accompagnant d'un allongement compensatoire). L'expression *svāhā mad-* III.4, 11 équivalait à l'origine à *svadháyā mad-*, en sorte que le sens premier devait être «se réjouir de (son) essence propre»; la valeur de cri interjectif serait secondaire, mais elle est acquise dès le RV. ancien, comme l'atteste l'association fréquente qui a lieu avec la racine *kṛ-* (y compris les composés *svāhākṛta* et °*kṛti*, qui entrent de gré ou de force dans le vaste groupe des finales adverbiales en *-ā* devant *kṛ-*, sur lesquelles v. Hoffmann Münch. Stud. z. Sprachwiss. 1² 54). On peut comparer encore *piba... svadhā práhutam* II.36, 1 et *dhutaḥ... svadhābhiḥ* X.16, 5 ou *piba svadháyā* III.35, 10 (analogue VIII.10, 4).

9. *padá*

Alors que *pā́d* a conservé son sens propre « pied », les sens figurés ou dérivés ont été dévolus à *padá*, qui ne signifie « pied » qu'occasionnellement : dans la locution *padáṃ kṛ-* X.165, 3 et 4 (emploi familier et du dixième Livre), ainsi que dans le composé peu probant *adhaspadáṃ kṛ-* ; de là le sens de « pied » métrique, qui n'apparaît que dans l'hy. récent I.164, 23 [1].

Padá est donc d'abord l'empreinte des pieds, la trace au sens propre : l'empreinte des pieds des vaches, en l'absence de laquelle Indra parvint néanmoins à découvrir la retraite de ces animaux (*ṛté... gás padébhyaḥ* VIII.2, 39, passage qui semble avoir donné l'élan au class. *goṣpada*) ; les traces de la mort que, revenant du convoi funèbre, les survivants sont invités à « brouiller » X.18, 2. Le v. VIII.69, 7, confirmé par X.8, 4 (Geldner ad loc.), fait allusion aux « sept pas » qui scellent l'amitié, le *sāptapadīna* de l'usage postérieur. Cf. aussi VIII.72, 16 (*saptápadī*, Geldner).

En un sens plus général, on parle de la trace d'Agni, qu'il cache comme un voleur V.15, 5. Le jour et la nuit sont semblables à deux « traces » cachées dans le soleil III.55, 15. La « trace de l'oiseau », au sens propre le trajet solaire, a des implications ésotériques, passim. L'Aurore est comme une femme lubrique qui « suit la trace (des mâles) » I.48, 6.

Figurément, la « trace des dieux » I.164, 5 n'est autre que le sacrifice, comme la « trace du Ṛta (l'Ordre ou le Sacré) » X.177, 2, qui est en même temps le « séjour du Vrai », c'est-à-dire de l'Ordre poétique. On parle dans un sens analogue de la « trace de la parole » que, grâce au sacrifice, ont suivie les premiers Sages X.71, 3. « La trace de la Vache » est aussi (IV.5, 3) la pensée poétique ou, sur un plan différent, le « chemin vers la razzia » (I.163, 7). L'idée prévalente est celle de la piste qu'on suit.

Comme pour d'autres noms du chemin (*gávyūti, yóni, pā́thas*), « voie » aboutit à « séjour ». *Padá* est le terme consacré pour désigner les trois séjours de Viṣṇu, qui forment d'ailleurs (tout se tient) le produit de ses trois « pas ». Le thème mythique a déteint sur les Aśvin VIII.8, 23. Les trente « pas » ou « séjours » du soleil VI.59, 6 sont sans doute les divisions du jour solaire (Geldner).

Druhás padá forme une expression antinomique à *ṛtásya padá* : c'est

[1] A savoir, dans la formule *jágat...padám*, où doit survivre l'image concurrente de « séjour des êtres animés ». Dans les composés, c'est °*pād* qui sert en cette valeur, ainsi dans *cátuṣpād*.

De « pied » métrique, on passe sans difficulté à « quartier » d'une unité I.164, 45 (d'autant plus aisément qu'il s'agit ici du langage, zone où opère *padá* au sens de « mot », voir ci-après). Ce sens est passé d'ordinaire à *pā́da*, depuis le ŚB.

Noter enfin que *pā́d* est VIII.41, 8 le « pied » du soleil, c'est-à-dire le rayon : c'est là l'origine du sens class. de « rayon » dans *pada* et surtout *pāda*.

le « piège » où tombe le lion V.74, 4, le « séjour du mal » où se complaisent les ennemis II.23, 16.

Les tendances ésotériques, on l'a rappelé, se font jour à propos de *padá :* c'est un de ces termes décolorés, frustes, qui sont aptes à recéler d'autant mieux le mystère. On parle ainsi, de préférence, du séjour caché (*níhita, gúhya*); quand il est question des « pas » de Viṣṇu, c'est le troisième, le plus éloigné, celui du monde transcendantal, qui est visé. Volontairement absconse est la formule relative aux « cinq *padá* de la *rúp* » X.13, 3, sans doute une manière d'enchérir sur les « trois pas de Viṣṇu »; la *rúp*, mot indéterminable (Geldner et auparavant Oldenberg IF. 31 p. 140), est mentionnée aussi IV.5, 8, à côté de « la trace de l'oiseau », dans un passage qui veut être une énigme caractérisée.

Il y a donc un brouillard autour de *padá;* c'est dans cette ambiance que s'est formé un sens nouveau, celui de « mot ». De la « trace » cachée, qu'on recherche à tâtons, on a extrait (d'abord sous le couvert d'un double sens) *padá* « mot », attestable aux endroits suivants :

I.72, 6 les Sages ont « découvert (chez Agni) les trois fois sept *p°* cachés, et avec eux ils veillent (depuis lors) sur l'immortel (ou : sur le principe immortel) », *tríḥ saptá yád gúhyāni tvé it padávidann níhitā yajñíyāsaḥ | tébhī rakṣante amṛtam.* C'est-à-dire qu'en même temps que la trace d'Agni ils se sont approprié les lois secrètes du discours sacré (Geldner). Au v. IV.5, 3, la « trace de la Vache » n'est que le mot poétique qu'Agni cherche (pour le transmettre aux humains), cf. Geldner et les parallèles qu'il cite ad loc. Ibid. encore, au v. 8, la « trace de l'oiseau » n'est pas dissociable de *p°* au sens de « mot » du v. 5 (avec l'épithète *gambhīrá*), du v. 3 et du v. 12 (de part et d'autre avec valeur double « trace » et « mot »). L'auteur de V.3, 3 rapproche lui aussi les deux aspects de *p°* quand il déclare « c'est avec le *p°* suprême de Viṣṇu, celui qui est caché, que toi (ô Agni) veilles sur le nom secret des vaches », *padáṃ yád víṣṇor upamáṃ nidhāyi téna pāsi gúhyaṃ náma gónām.* De même VII.87, 4 donne une « révélation » de Varuṇa en ces termes : « la Vache porte trois fois sept noms [cf. ci-dessus I.72, 6] : qui sait le vrai *p°* doit les enseigner comme un mystère », *tríḥ saptá náma̍ghnyā bibharti | vidván padásya gúhyā ná vocat :* le « mot » est donc bien la piste immatérielle qu'on suit pour identifier les réalités cachées (Geldner). Le poète de X.53, 10 invite les Sages à « charpenter » : quoi ? « employez les mots cachés, grâce auxquels les dieux ont atteint l'immortalité », *padá gúhyāni kartana yéna devā́so amṛtatvám ānaśúḥ :* c'est toute la poétique védique in nuce.

Il n'y a donc pas lieu d'être aussi affirmatif qu'on l'était JAs. 1941-42 p. 136 en maintenant exclusivement, après Bergaigne, l'acception de « séjour ». A travers le séjour caché ou la piste occulte, c'est bien le « mot » ou le « nom » que cherchaient les vieux poètes : les désignations les plus simples se sont accréditées par le détour de spéculations plus ou moins complexes[1].

[1] L'ambivalence se retrouve dans *padajñá*, épithète des Aṅgiras I.62, 2 « frayeurs de voie » et « connaisseurs des mots ». Le soma est appelé *padavíḥ kavīnā́m* (comme aussi Agni III.5, 1) IX.96, 6 et 18, à la fois « frayeur de voie pour les poètes » et « révélateur des mots (dont ils auront à se servir) ».

10. *takṣ-*

Le sens propre, comme on sait, est « charpenter », l'application principale étant celle du charron, comme l'indiquent aussi les noms d'agent *táṣṭṛ* et sans doute l'hapax *tákṣan*[1]. Secondairement, il est fait allusion aux poteaux rituels qu'on équarrit à la hachette (*vāśī*) III.8, 6, ou à leur stûpa terminal, le *caṣāla*, I.162, 6; au siège d'apparat ou *gárta* VII.64, 4; enfin, un peu plus souvent, au *vájra* ou « foudre » (arme de jet), qu'on « façonne au tour » (la racine *vṛt-* fait ici concurrence à *takṣ-*); lorsque le mot désigne ou évoque la « foudre » du ciel, on conserve par vitesse acquise la racine *takṣ-*, ainsi VII.104, 4. Les charpentiers par excellence sont les Ṛbhu : *takṣ-* désigne leur gros œuvre.

De bonne heure, l'emploi est passé à l'état figuré, le charpentage marquant l'élan initial vers d'autres objets auprès desquels *takṣ-* se maintient : ainsi lorsqu'il est dit que, en même temps que le char, les Ṛbhu ont « façonné » les alezans d'Indra (aussi IV.35, 5), qu'ils ont « façonné » la vache ou même des entités abstraites comme la longévité, la force, la richesse I.111, 1-3 (hymne où il est vrai, le verbe *takṣ-* figure comme leit-motiv). Ces valeurs dérivées s'accréditent en partie à la faveur d'un préverbe transitivant tel que *á* : *á-takṣ-* aboutit dès lors, comme tant d'autres verbes, à signifier « donner », comme aussi *ánu-takṣ-* dans I.86, 3, passage traitant du patron « au service duquel les dieux ont mis un orateur » (pour lui assurer la victoire dans la joute poétique), *yásya... ánu vípram átakṣata :* mais ici déjà nous accédons au niveau « spirituel », sur lequel nous allons revenir dans un moment[2].

Un autre type d'emploi figuré se présente X.101, 10 où l'officiant est invité à « façonner » (le soma) avec des hachettes de pierre; ou encore, plus hardiment, I.127, 4 VI.12, 5 où le feu est décrit « charpentant » avec sa flamme les bois ou les arbres : Agni est un divin charpentier dont l'œuvre, constructrice ou destructrice, s'exprime par le même verbe.

Comme les tendances générales du RV. le laissaient prévoir, ce sont surtout les paroles qui font l'objet de cette activité figurée. Le poète « charpente » l'hymne, le *stóma* ou « poème mis en forme compacte »; on ajoute parfois *hṛdā́* « avec son cœur », *mánasā* « avec son intellect », *āsá* « avec sa bouche », termes qui remplacent ici la mention des « hachettes ». Cette activité spirituelle a pour but de créer une œuvre nouvelle, *návyase* II.31, 7 (mais : « zu neuem [Preise] » Geldner)[3]. Pour qu'on ne méconnaisse pas

[1] Le *riṣṭá* ou « dommage matériel » dont il est question IX.112, 1 est très probablement celui qui advient à un char, et que doit réparer le *tákṣan*.

[2] Le rajeunissement de Cyavāna, thème mythique bien connu, est présenté aussi comme un charpentage, notamment X.39, 4. Ceci se rattache à l'expression « façonner » (= donner) la longévité, que nous venons de voir I.111, 1 c : mais au vers cité (X.39), l'image du « char » est présente et a été déterminante pour le choix de la racine.

[3] Une expression formulaire pour désigner un poème « nouveau » est *návyam... sányase* III.31, 19 VIII.24, 26; 67, 18 (aussi AĀ. IV.1, 9 où Keith méconnaît la formule); Geldner traduit « nouveau pour le plus ancien ». Nous préférons voir là une expression de simple

l'origine de l'emploi, les poètes ajoutent à titre de comparaison l'image du « char », « comme (le charron) charpente le char ». Le nom de l'ouvrier habile en son art, du *dhíra* (de *dhí* « Kunst ») rappelle en même temps la « pensée » (*dhî*) qui préside à l'élaboration poétique (I.130, 6, V.2, 11 et 29, 13).

Inversement, le v. IX.97, 22 présente le discours comme un moyen de façonner le soma, lequel sort ainsi tout fabriqué de l'esprit du poète inspiré, *tákṣad yádī mánaso vénato vák.*

L'image du « char » est organique, pour ainsi dire, dans ce contexte, puisque l'attelage et tous les environnements évoquent par eux-mêmes le rite manuel ou oral, symbolisent l'ensemble du culte actif. C'est ainsi que le *gárta* ou « siège » (précité) est un substitut de la voiture, laquelle n'est autre que le poème (Geldner ad VII.64, 4). Les improvisations mentales (*javá*) sont *taṣṭá* X.71, 8, comme l'est aussi l'oblation (*havís*) VI.16, 47, étant spécifié que ce « charpentage sacrificiel » a lieu au moyen de la strophe (*ṛcá*); l'intention spirituelle est soulignée par *hṛdá*, ailleurs par *mánasā*. Au vers X.53, 10, l'objet du façonnage « à la hachette » n'est pas directement indiqué, mais il est clair qu'il s'agit des *padá gúhyāni* (dont la mention suit), ces « paroles secrètes » ou « séjours secrets (de la parole) » (cf. ci-dessus p. 38), dont on affirme que par eux les dieux ont eu accès à l'immortalité [1].

Il arrive enfin que le verbe *takṣ-* se hausse au niveau de la pensée cosmogonique, pour désigner la fabrication « matérielle » du ciel III.38, 2, du sacrifice III.54, 12, de la strophe originelle I.164, 23 (ce qui rejoint l'expression des hymnes non-cosmogoniques *stómataṣṭa* « [poème] façonné en forme de *stóma* » ou « [poète] façonnant [le poème] en forme de *stóma* »), du soleil V.33, 4, ou enfin la fabrication du « nom de Dāsa », ibid., c'est-à-dire de la race même des Dāsa. Ici se présente en général *takṣ-* avec le préverbe *nís*, qui note la matière première dont on a fabriqué le monde, ou inversement les mondes eux-mêmes comme ayant « fabriqué » le dieu Indra « en vue de la force » VIII.61, 2. Enfin la Vache originelle « a charpenté les ondes » (*salilá*, terme cosmogonique par excellence) I.164, 41.

Du point de vue indien, la liaison entre le verbe *takṣ-* et le nom du dieu Tvaṣṭṛ, quelle qu'en puisse être la justification linguistique, se recommande par les indices suivants (cf. dans le même sens Ammer Die Sprache 1 p. 75) : d'abord Tvaṣṭṛ est le dieu « fabricateur », précisément engagé dans l'activité cosmogonique. Parmi ses œuvres figure en bonne place le *vájra*, dont nous avons vu le lien avec *takṣ-*. Indirectement il existe aussi un lien entre Tvaṣṭṛ et les Ṛbhu, ceux-ci prolongeant et matérialisant l'action du dieu leur patron. La connexion *takṣ-* / Tvaṣṭṛ est clairement énoncée dans *tváṣṭā rūpéva tákṣyā* VIII.102, 8 « (qu'Agni entre en nous,) comme Tvaṣṭṛ dans les formes charpentables ! » : à nouveau donc, une évidente allusion à l'inspiration poétique.

renforcement « nouveau par rapport à ce qui est (plus) ancien », donc « tout-à-fait nouveau ». L'art du poète est de transformer un poème antique en un poème tout nouveau, *návyaṃ kṛṇomi sányase purājām* (III.31, 19).

[1] Un emploi aberrant, sans doute obscène ou du moins érotique, est celui de *taṣṭá* dans *priyá taṣṭáni* X.86, 5, « les chères choses façonnées », cf. Geldner ad loc. (autre, Oldenberg : mais cette acception est bien dans la tonalité générale de l'hymne de Vṛṣākapi).

Il est vrai que la racine *tvakṣ-* (hapax) et le (rare) dérivé *tvákṣas* ne signifient rien de plus que « force (physique) » et « manifester sa force » (Ammer p. 74) : c'est une banalisation et une sorte d'éloignement de l'emploi concret. Mais le lien, naturel d'ailleurs, entre l'acte de charpenter et la force physique était déjà marqué en plusieurs passages, I.111, 2 VIII.61, 2 (précités), I.51, 10 X.48, 11. Comme l'a bien vu Geldner, le vers *tákṣad yát ta uśánā sáhasā sáhaḥ* I.51, 10 « quand Uśanā t'eut façonné la force à l'aide de la force » (l'instrumental *sáhasā* remplaçant — au titre de substitut abstrait — le nom de l'objet matériel) n'est qu'une formule condensée qui résume le *tváṣṭā cit te yújyaṃ vāvṛdhe śávas tatákṣa vájram* de I.52, 7 « c'est Tvaṣṭṛ qui a accru ta force, (la rendant) appropriée; c'est lui qui a charpenté le foudre ». Ces exemples suffisent à montrer qu'il y a un sentiment de rapport étroit entre *takṣ-* et *tvakṣ-*, qui éventuellement rappelle une parenté préhistorique [1].

11. *piś-* et *péśas*

La racine *piś-* est, à certains égards, la contre-partie de *takṣ-*. Comme dans cette dernière, l'activité a parfois pour sujet les dieux artisans, soit les Ṛbhu, soit Tvaṣṭṛ : ce dernier est appelé quelque part *piśáṅgarūpa* « à couleur dorée » (sur *piśáṅga* et la relation avec *piś-*, Debrunner Nominalsuffixe p. 151). L'incidence cosmogonique est attestée au moins X.110, 9, où il est dit que le dieu (il s'agit précisément de Tvaṣṭṛ) « a façonné tous les êtres (ou : tous les mondes, *bhúvana*) avec les formes (qu'il leur a imposées) ». De même qu'on décrivait à l'aide de la racine *takṣ-* la « fabrication » (le charpentage) de la vache par les Ṛbhu I.111, 1, cette opération (ou : sa finition) est notée à l'aide de *piś-* dans l'hymne voisin 110, 8. Le lien attendu entre *piś-* et les notions de « parole » ou de « poème » ne fait pas défaut : ainsi VII.18, 2, quand le poète s'exhorte à « décorer ses paroles de vaches et de chevaux », *piśā́ gíraḥ... góbhir áśvaiḥ*, ce qui signifie « créer une parole telle que la récompense en soit le don de vaches ou de chevaux ». Avec la même intention, on définit le poème comme « ayant le prix pour ornement », *dhíyaṃ vájapeśasam* II.34, 6. Les grenouilles-brâhmanes de VII.103, 6 sont représentées « moduler en parlant leurs voix de diverses manières », *purutrā́ vā́cam pipiśur vádantaḥ*. C'est la pensée poétique qui est qualifiée de *viśvápeśas* « douée de tous ornements » I.61, 16, et dans laquelle le poète est invité à déposer les *brâhman*, les « formulations » énergétiques : donc, d'un côté l'influx spirituel, de l'autre le *péśas*, l'art poétique.

Piś- signifie en gros « orner, décorer », plus précisément « orner de couleurs vives ou de lumières ». Le verbe s'emploie à propos du ciel constellé, en plusieurs passages (l'auteur de X.68, 11 ajoute cette comparaison

[1] Rappelons cependant que, dans un article récent, M. Leumann tire *tvaṣṭṛ́* d'une racine **tvarś-* dont il retrouve la trace dans l'av. *thwarštar* Asiatische Studien 1954 p. 79.

« comme [on décore] de perles un cheval noir »). D'ailleurs les ténèbres elles-mêmes sont dites *pépiśat* X.127, 7 « fortement coloriées » (ibid., on les dit encore « noires » et « enduites » *vyàkta*, à la manière d'une substance, d'un mur sur lequel on peint; noter que les objets mal déterminables que désigne le v. X.86, 5 sont à la fois *taṣṭá* et *vyàkta*). Le Jour et la Nuit sont *viśvápeśas*, ils ont « toute sorte d'ornements ou de couleurs vives », ils « se revêtent d'une beauté faite de parures brillantes », *ádhi śríyaṃ śukrapíśaṃ dádhāne* X.110, 6 (*śrí* revient plusieurs fois au contact de *piś-*; cf. en un sens plus général *víśvā vaḥ śrîr ádhi tanûṣu pipiśe* V.57, 6 « toute beauté a été gravée sur vos corps »). Au v. II.3, 6 le Jour et la Nuit tissent leur étoffe bigarrée qui est qualifiée d'« ornement du sacrifice », *yajñásya péśaḥ*.

Ce sont les parures étincelantes portées par certaines divinités qui volontiers s'énoncent à l'aide de *piś-*, notamment celles des Marut : les Marut sont *supíś* (comme leurs chevaux sont *piśáṅga*) et, sans doute par jeu de mots assimilés à des *piśá*, à des « antilopes (au poil bigarré) » I.64, 8; puis Rudra ou les Ṛbhu. On parle aussi des rênes (symbole de l'attelage sacrificiel) qu'il faut « décorer » X.53, 7; des grains d'orge qui « bariolent » ou « rehaussent de vives couleurs » la tige de soma IX.68, 4. L'Aurore est décrite « semant sur elle-même des paillettes, comme une danseuse », *ádhi péśāṃsi vapate nṛtúr iva* I.92, 4. Le soleil enfin est celui qui (I.6, 3) donne aux choses « sans couleur » la couleur (*péśas*) ainsi que le *ketú* [1].

Nous avons vu, dans plusieurs passages, qu'un emploi figuré, abstrait ou semi-abstrait, s'ajoutait à l'acception concrète. Sans que celle-ci soit tout à fait oubliée, il arrive que le premier prenne nettement le dessus : il est ainsi question d'Agni qui « orne » de ses largesses l'assemblée des hommes VIII.19, 22 : ici l'emploi s'achemine, comme chez tant d'autres verbes, vers l'idée de « donner », même si l'image du feu « chatoyant » ou de l'or « brillant » demeure à l'état latent. Mais la richesse elle-même est dite *viśvápeśas* I.48, 16 « faite de toutes couleurs », c'est-à-dire « d'objets diversement coloriés » (on dit aussi qu'elle est *piśáṅga*, *piśáṅgasaṃdṛś*, qu'Indra est *piśáṅgarāti*). En fait, dans une pareille expression, la valeur abstraite domine, et *péśas* tend à désigner simplement une « excellence », un « point culminant » : un don *áśvapeśas* II.1, 16 est celui qui a pour sommet des chevaux, qui consiste de façon éminente en chevaux (comme on dit *góagra*, et peut-être aussi *góṛjīka*, Geldner ad III.58, 4 *dāsápravarga* ad I.92, 8); Varuṇa a pour « ornement » le Ṛta ou Sacré V.66, 1; il est lui-même l'ornement des fleuves VII.34, 11, comme le soma est celui du sacrifice VII.42, 1. De même que la richesse, nous venons de le voir, est *viśvápeśas*, ce qui revient à dire en fin de compte qu'elle a pour point culminant toutes sortes d'objets, qu'elle est polyvalente, elle est aussi *vīrápeśas*, c'est-à-dire que son ornement consiste en hommes (ayant valeur écono-

[1] Un emploi un peu aberrant (non sans parallèles pour *takṣ-*, cf. X.101, 10 alludant au soma qu'on « tranche » avec des couteaux de pierre) est « découper » la viande (avec l'idée, peut-être, d'un découpage artistique, d'un « décor », comme nous disons) : ainsi I.161, 10 IV.33, 4, où l'opération est mise au compte des Ṛbhu, ce qui montre bien le lien avec l'emploi usuel de la racine. En védique ultérieur, *piśita* (et parfois *peśī*) est un nom de la viande (découpée et « parée »).

mique); de même les Portes Divines sont *nṛpéśas*, leur ornement consiste en hommes (ayant valeur religieuse ou spirituelle). Le lien entre l'acception abstraite et l'acception concrète se marque V.60, 4, où les Marut sont dits s'adorner de leurs *svadhā*, c'est-à-dire de leurs attributs fonctionnels, en même temps que des *hiraṇya*, des parures dorées.

12. *práyas*

C'est un de ces mots en *-as-*, organiquement imprécis, presque ambigus, flottant entre la valeur originelle semi-abstraite, schématique, celle d'une «satisfaction», d'un «réconfort» donné par l'homme aux dieux ou (plus rarement) par les dieux à l'homme, et la valeur concrète de «nourriture sacrificielle». On s'interroge, avant d'aborder ce terme, pour savoir si de préciser la valeur ne sera pas une entreprise vaine, voire une erreur, en un domaine où l'imprécis était peut-être fondamental. La tendance concrète est en tout cas dominante; elle se manifeste dans les expressions formulaires telles que «apporte le *práyas* aux dieux!» ou «(les dieux que leur attelage) amène au *práyas*». En particulier, il y a l'expression *práyo* (*práyāṃsi*) *dhā-*, *práyase* ou *práyasā dhā-*, *práyāṃsi hitā* ou *súdhitā*, *hitáprayas* [1], qui soulignent cette nuance : il s'agit en tout cela de mets qui sont disposés en vue du sacrifice. La mise en place du *práyas* fait partie des préliminaires du culte, «les amis pressent le soma, disposent les mets» III.30, 1 *sákhāyaḥ|sunvánti sómaṃ dádhati práyāṃsi*. Dans un hymne décrivant l'absorption du soma par les officiants à tour de rôle, il est dit que «(Draviṇodas) a goûté de la coupe du *neṣṭṛ* la nourriture préparée» (cette nourriture étant le soma même), *neṣṭrád ajuṣata práyo hitám* II.37, 4.

Le voisinage d'autres termes abstraits peut inciter à laisser à *práyas* son acception originelle, ainsi le voisinage de *máyas* I.31, 7, celui de *taviṣá* (et *sadhástha*) III.12, 8, celui de *medhá* IX.107.25. L'absence de toute épithète (sauf *śuśukvaná* I.132, 3, qui peut faire allusion au soma «étincelant») confirme le caractère générique de *práyas;* de même la présence de formules figurées comme «heureux est le mortel dont vous saurez emplir les *práyas*» (c'est-à-dire «que vous saurez satisfaire») I.86, 7 *subhágaḥ sá...mártyaḥ| yásya práyāṃsi párṣatha;* au v. II.19, 2 il est question des *práyas* des fleuves, *práyas* qui se dirigent (vers l'océan); l'expression insolite signifie seulement «les fleuves vont à la mer avec les bienfaits qu'ils portent». L'emploi est transposé sur un autre registre dans VIII.19, 22 «chante à Agni un *práyas!*», autrement dit «une chose qui plaise (à ses oreilles)» [2].

C'est dans ce contexte semi-abstrait que se situe le dérivé *práyasvant*, lequel s'applique en général à l'homme «possédant le *práyas*», c'est-à-dire

[1] *Hitáprayas*, avec le même emploi inversé (épithète de la divinité à laquelle on offre, ou de l'homme qui offre) que *vṛktábarhis, kṛtábrahman, rātáhavya, stómataṣṭa* (ci-dessus p. 41) et autres.

[2] Le participe actif *prīṇánt* IX.5, 1 doit être l'équivalent de *prīṇāná*, si l'on considère l'autonomie bien connue du participe quant à la voix.

«disposé à sacrifier»; incidemment aussi au soma, lequel est *práyasvant* et *práyase hitáḥ* IX.66, 23 «objet de la jouissance (ayant forme de nourriture) et destiné à cette jouissance». Les tribus *práyasvatī* sont celles qui honorent les divinités du culte III.6, 3.

Le verbe *prīṇāti* signifie, à la voix active, «satisfaire (la divinité)», au médio-passif «être satisfait, être favorablement disposé (envers l'homme)». On ne trouve pas ici la valeur semi-concrète de *práyas*, sinon à titre de lointaine résonance [1]. On ne la trouve pas davantage dans *préman* (hapax) qui signifie «amitié (collégiale)» ou peut-être «amour» (comme en skt ultérieur); dans *priyá* «aimé, cher» et les formes *préyas préṣṭha* qui vont de pair avec *priyá* [2].

13. *máyas* et apparentés

Le terme est plus linéaire, plus rudimentaire encore que *práyas* (à côté duquel il figure I.31, 7). En apparence il note le «bienfait» que représente pour l'homme la présence du dieu; cette idée prévaut en particulier dans les composés *mayobhú* °*bhū*, avec lesquels le substantif qualifié est par exemple *bheṣajá* le «remède», *ávas* ou *ūtí* l'«aide (divine)». Mais la traduction usuelle par «joie», éventuellement «joie amoureuse» rend mieux, sans doute, le sens exact, comme l'indique X.40, 10 «les femmes sont une joie pour leurs époux, pour l'embrassement (= pour être embrassées par l'époux)», *máyaḥ pátibhyo jánayaḥ pariṣváje*. Comme dans plus d'un nom à suffixe *-as-*, il n'y a pas de verbe attesté pour support de dérivation, sinon tout au plus, en admettant l'ingénieuse interprétation de Geldner, le *ví mayante* X.40, 10 (donc en proximité immédiate de *máyas* précité) qui semble, s'opposant à *rudanti*, signifier «ils sont joyeux» (cf. aussi Bloomfield cité Oldenberg Noten ad loc.).

Le mot *máyas* n'a de relation sémantique possible avec *miyédha* «repas sacrificiel» que si l'on pose à l'origine un sens très général, comme celui de *práyas*, qui, nous l'avons vu, est à la fois «satisfaction, confort» et «mets ou breuvage (concrétisant cette satisfaction, ce confort)» (cf. aussi *íṣ* et bien d'autres); on a parfois rapproché les deux mots en installant un groupe **miyás* + *dhā-*, comme on a *práyo dhā-*, *cáno dhā-*, *váyo dhā-* (et même

[1] Gr. instaurait le sens de «qui se plaît à...» pour plusieurs passages où il y avait proximité d'un locatif; Ge., sauf erreur, ne retient que II.36, 2, dit des Marut «qui se plaisent aux ornements» *añjiṣu priyáḥ*. Il faut ajouter en tout cas *háripriya* (épithète d'Indra), peut-être *kadhapriya* (vocatif), épithète de l'Aurore, «celle dont on dit : où (sont ceux) qu'elle aime?», simple développement de *kadhaprī;* enfin *adhapriya* (id.), épithète des Aśvin, «ceux dont on dit : voici vos amis!». Ceci est à ajouter aux composés issus de phrases, type *kuvítsa*, traités par Wackernagel II 1 p. 327; cf. encore (manque Gr.) *kásthaḥ*, épithète des Aśvin, «ceux dont on dit : où êtes-vous?» V.74, 1, éventuellement (analyse?) *képi* et *kenipá*. — Le dénomin. *priyāyate* (ton incertain) signifie aussi «se plaire à». Il est fréquent que les mots employés en composition ou en base dérivative aient préservé des valeurs plus étymologiques que ces mêmes mots usités à l'état simple.

[2] *Á-prī-* II.6, 8 est sans doute «inviter (les dieux) au repas rituel», ou éventuellement «inviter ou propitier avec les formules dites *āprī*» (le substantif n'est pas attesté dans le RV., mais les formules mêmes y figurent fréquemment, et un dérivé probable en est *āprá* Geldner ad I.132, 2) : emploi prégnant du verbe Minard Trois énigmes 1 p. 31 (§ 83 *a*).

vayodhá) et autres; phonétiquement, une formation comparable pourrait être *kiyedhá* « qui crée la punition », s'il était permis de supposer un thème **kiyas*, variante de **cáya(s)* que suggère *ṛṇaṃcayá vṛtaṃcayá*. Si l'on admet donc à la base de *máyas* et de *miyédha* une racine *mi-* « complaire (sacrificiellement), propitier », on identifiera un troisième dérivé en *médha* « sacrifice ». Ce mot *médha* forme, à l'instar de *yajñá*, accouplement asyndétique avec *adhvará* VIII.50, 10; comme *práyas*, la nuance occasionnelle est « nourriture sacrificielle », ainsi I.3, 9 *médhaṃ juṣanta váhnayaḥ* « que (les dieux, nos) guides, goûtent la nourriture (le soma) ! » ou encore, avec Geldner (mais contre le padap.), *ūrdhvá bhavanti pitáreva médhāḥ* III.58, 2 « les nourritures se dirigent (vers vous) comme (les fils) vers leurs parents » (Oldenberg Noten envisage diverses possibilités). A ce *médha* se rattachent naturellement *aśvamedha* et (voc.) *gṛhamedha*. Les autres composés sont incertains, peut-être à dessein ambigus, et primairement attirés vers le mot tout voisin et mieux attesté *medhá* « sagesse (poétique, inspiration) » [1].

L'étymologie lointaine par *máno dhā-* a pour soutien des formules comme *mánasā dhāyi* I.171, 2, *dadhre mánaḥ* VIII.17, 13 (si *dadhre* appartient ici à *dhā-*? Cf. Oldenberg Noten ad loc.) et quelques autres, sans qu'il y ait d'argument qui commande cette analyse [2].

14. *víp* et formes apparentées

Vip- « trembler » n'est attesté au sens propre qu'en un nombre très limité de passages, ce qui ne saurait surprendre. Ainsi I.80, 11 où le Ciel et la Terre sont représentés tremblant (*vepete*) de peur; V.36, 3 où l'esprit du poète est dit trembler (*vepate*) par crainte de manque d'inspiration (*ámati*); I.39, 5, les Marut font trembler (*prá vepayanti*) les montagnes; enfin VIII.76, 10 Indra fait trembler (*avepayaḥ*) ses lèvres en buvant le soma.

Du tremblement physique on passe bien vite au tremblement de la pensée ou de la parole, image assez naturelle de cette vibration, concrète ou figurée, que représente la fonction du langage. Ainsi Agni ou Soma tremblent en leur pensée (*vepate matî*) IX.71, 3 X.11, 6. Geldner ad VI.22, 5 rapproche

[1] Terme très analogue à *dhí* ou *matí* (Geldner ad I.165, 14), notant quelque objet digne d'être gagné ou dont le bénéfice est lui-même quelque chose qu'il faille acquérir de haute lutte, comme l'indique le groupement par asyndète *sanim medhâm* « un grain consistant en *medhá* » II.34, 7 et le composé *medhásāti*, pour lequel Geldner laisse la part trop belle aux vues d'avant Oldenberg (Fest. Andreas p. 10) en hésitant entre « gain du sacrifice » et « gain de maîtrise spirituelle » VII.66, 8 et VIII.69, 1. En réalité, *medhá* oxyton (même abrégé en *medhá*°) est purement du ressort spirituel ou poétique, cf. *medhâṃ gíram* V.42, 13 « forme de sagesse (consistant ou aboutissant en) poème », *medhâm ṛtayánt* « exerçant-rituellement le don poétique » V.27, 4, *medhâm ṛtásya* « le don (oratoire propre) à l'acte sacré » VIII.6, 10.

Au même domaine appartient le dérivé *médhira*, épithète du *kavi*, du *manīṣín*, ainsi que *sumedhá*, dont le doublet *sumedhás* atteste l'échange si fréquent entre les thèmes en *-ā-* et ceux en *-as-*.

[2] Bien entendu *medhá* 1 chez Grassmann est inane, comme aussi *médha* 1, cf. les traductions correctes de Geldner ad I.88, 3 III.58, 2.

mánma rejati I.129, 6. La transition a peut-être été l'image de l'« ondulation » produite par le vent sur les eaux : ainsi est-il dit IX.96, 7 que « le soma a fait trembler la vague de la parole comme l'océan », *právīvipad vācá ūrmíṃ ná síndhuḥ;* au v. IX.73, 2, les acteurs sont inversés mais l'image reste la même, « les voyants ont fait trembler (le soma) sur la vague de l'océan », *síndhor ūrmáv ádhi vená avīvipan :* l'idée de la parole est ici moins apparente, mais elle est nécessaire dès qu'on rapproche ce verset du précédent : ce « tremblement » causé par les poètes est bien l'incitation à la parole, l'inspiration sacrée. C'est la même idée qu'on insérera dans la formule « (les pierres pressureuses de soma) font trembler la litière rituelle » VII.21, 2 *vipáyanti barhíḥ,* c'est-à-dire — à titre de second sens — : en font un témoin de l'éloquence sacrée. Ou encore III.32, 4 « les Marut ont tremblé (des mots) pleins de douceur », *mádhumad vivipre :* le *mádhumat* est la contre-partie du tremblement réel que ces dieux provoquent, et qui est de l'ordre de la violence. Le soma est la grande source du tremblement poétique, de l'inspiration à effets « tremblants » ; ainsi Indra est-il qualifié de *vipānā́* quand il s'ébranle du fond de l'océan sômique : il est à la fois tremblant (d'ivresse) et inspiré.

Il n'y a plus trace du sens propre dans le nom-racine *víp,* terme pour ainsi dire apaisé, qui signifie « discours inspiré » plutôt que « pensée inspirée », dans la mesure (généralement faible) où l'on puisse dans le RV. distinguer entre la pensée et son expression. On parle des « lumières de discours » que porte Agni, *vipā́m jyótīṃṣi bíbhrate* III.10, 5. La *víp* est comme une flèche (cf. VIII.6, 7) grâce à laquelle « les soma ont pénétré les pensées » IX.22, 3 *vipā́ vyānaśur dhíyaḥ.* La *víp* est donc une arme, c'est la « formule à pointe de fer » de X.99, 6 *vipā́...áyoagrayā,* qui vise l'ennemi. Les pensées sont à la tête des *víp* VIII.6, 7. Le *vipaścít,* celui « qui connaît la parole inspirée » est un humain ou un dieu; le terme peut être mis en régime, par une sorte de redondance, du nom de la parole même : les *vipaścítaḥ... vípaḥ,* VIII.1, 4 « les discours de celui qui comprend les discours » forment un jeu verbal analogue à *gávāṃ gópatiḥ* et bien d'autres [1].

L'adhésion au thème de la parole est totale dans les dérivés (qui sont des hapax) *vépī,* épithète de *gír,* et *vépiṣṭha,* épithète de *vípra,* dans le substantif *vépas,* lequel s'applique lui aussi aux zones, de préférence secrètes, du langage : cf. le composé *gabhīrá°* ou *gambhīrá-vepas,* qui concerne les « arcanes du discours » ; l'expression *gāyatrávepas* I.142, 12 désigne Vāyu comme « ayant le don des mélodies » (comme on a *sámavipra,* rapproché par Geldner, qui équivaut déjà peut-être à « spécialiste du Sāmaveda »). Le passage le plus instructif est IV.11, 2 *ví ṣāhy agne gṛṇaté manīṣā́ṃ kháṃ vépasā* « grâce à l'inspiration, ô Agni, ouvre à ton chantre le chenal (du) poème ! » : le *vépas* est la condition préliminaire, l'instrument de la réalisation poétique.

Reste le mot de beaucoup le plus important numériquement, *vípra.* Qu'il soit substantif ou adjectif (la distinction est mal perceptible et en fin de

[1] Un *víp* adjectif, pour le seul passage V.68, 1, est peu probable : il s'agit d'une asyndète dédoublant une notion unique, *vipā́ gírā* « par (votre) discours ».

Pour *víp,* Gr. avait instauré des homonymes « rameau » ou « bâton », ainsi que « flèche ». Geldner en dispose avec raison, mais en revanche il se laisse tenter d'instaurer un *víp* « doigt » pour VI.44, 6 et, à titre de second sens, pour IV.48, 1 et X.99, 6 (précité). Cela ne nous semble nullement nécessaire.

compte accessoire), il accompagne des noms de divinités (notamment Agni), ou bien des désignations humaines, des êtres engagés dans la pratique religieuse [1]. La première traduction qui vient à l'esprit et qui paraît pouvoir suffire en gros est «éloquent; orateur» : ainsi est-il dit «celui qui t'a dédié son discours, fût-il ou non un bon orateur...» VIII.61, 9, *avipró vā yád ávidhad vípro vendra te vácaḥ;* ou bien «(Indra) confère la vigueur, même à l'homme sans éloquence» VI.45, 2, *avipré cid váyo dádhat.* A la réflexion, *vípra* doit noter pourtant quelque chose de plus stable : sans aller jusqu'à la notion aventureuse d'un «barde» professionnel, du moins à celle d'un récitateur attitré, qualifié, celui dont on dit I.86, 3 «le compétiteur auquel vous avez donné pour assistant [littéralement : à la suite duquel vous avez charpenté] un (bon) récitateur, celui-là accède à l'enclos riche en vaches», *yásya vājínó 'nu vípram átakṣata|sá gántā gómati vrajé.* On parle de la richesse qui «en guise de *vīrá* [c'est-à-dire d'hommes «productifs», comme on les attend en vue de la richesse] possède des récitateurs (de métier)», *vípravīram... rayím* X.47, 4; pareillement les discours reçoivent l'épithète *vípravīra* X.104, 1. *Vípra* est déjà, semble-t-il, dans l'hymne atharvanisant X.97, 6 l'expert traditionnel auprès du conseil royal (Geldner compare justement le terme *brāhmaṇá* figurant en même rôle au v. 22). Il y a là un clair acheminement vers l'emploi banal des temps classiques, où *vipra* = brâhmane.

15. *dákṣa* et apparentés

Le terme est pour une faible part adjectif (sans doute est-ce là, comme souvent, un emploi secondaire, mais le fait est difficilement démontrable) : épithète de noms de dieux ou, plus rarement, de noms inanimés comme *rása* le «breuvage sômique» *mánas* l'«entendement», *vácas* la «parole» (VIII.86, 1). Le sens devrait être «efficace» ou «correct» : en insistant sur la nuance «correct», on obtient une meilleure liaison avec certaines valeurs de la racine *dakṣ-* (v. ci-après) et, de façon plus lointaine, avec *dákṣiṇa* dont le sens premier a été sans doute aussi «efficace», ou «correct», d'où «droit, (situé) à droite».

Pour la plus large part, *dákṣa* est un substantif (parfois personnifié à côté de Bhaga, d'Aṃśa et autres abstractions, ou comme principe d'«Elan» créateur, avec la contre-partie féminine Aditi). Au premier abord, on ne peut guère hésiter qu'entre «force» et «volonté»; vers «force» nous inclinerait la formule *dákṣaṃ dadhāti jīváse* I.91, 7 «(Soma) confère (aux humains) la force pour vivre» (qui explique l'apposition *dákṣāya jīváse* X.57, 4); vers «volonté», des passages plus typiques comme *ná sá svó dákṣaḥ... dhrútiḥ sá* VII.86, 6 «l'offense n'a pas été (le fait de) notre volonté» (mais plutôt de circonstances extérieures : le vin, la colère, les dés, la folie). On parle des humains «au faible vouloir» (*dīnádakṣa*) qui négligent la divinité X.2, 5; on évoque comme une circonstance atténuante la possibilité de pécher par faiblesse de

[1] *Vípra* set aussi, en quelques rares passages, l'épithète de mots désignant la parole ou la pensée, *bráhman, mánman, matí* (avec un exemple isolé du féminin VII.66, 8; VIII. 25, 24 restant indécis, cf. Geldner ad loc.) ou, une fois, de *pánta* «breuvage» (*vipra* accompagnant ici *manīṣín*) IX.65, 29.

vouloir (*dīnaír dákṣaiḥ*) IV.54, 3. On pourrait donc poser comme sens premier «force de volonté», Willenskraft comme traduit souvent Geldner, en retenant le fait que *dákṣa* est une propriété des dieux, qu'ils confèrent aux humains la méritant : ainsi le v. V.38, 4 où le dieu est prié d'apporter aux humains la vertu (*nṛmṇá*) émanant de son propre *d°*, quel qu'il soit, *utó no asyá kásya cid dákṣasya táva vṛtrahanʃasmábhyaṃ nṛmṇám á bhara*. Cet exemple montre aussi que *dákṣa* désigne une catégorie plus large que celle du vouloir; «les forteresses du *d°*» où selon V.66, 4 sont enfermées les virtualités poétiques sont celles de l'entendement. En tout cas, le complément implicite à toute traduction de *dákṣa* est «correct, droit» : le mot emporte en effet toujours l'idée d'une qualité : le *dákṣa*, le *manyú* ou «zèle» qui se déclenchent (*alarti*) en faveur de Soma selon VIII.48, 8 sont bien des vertus.

Comme on vient de voir, *d°* voisine avec *manyú*, ou plus souvent avec *krátu*, soit à titre d'apposition (*krátve dákṣāya, dákṣa utá manyúḥ*), soit par rection déterminative (*dákṣasya krátvā, dákṣasya manyúnā, d°* étant toujours au génitif, jamais *krátu*). S'il faut établir une distinction entre ces deux termes complémentaires *krátu* et *d°*, qui définissent à eux deux les forces intellectuelles, un passage tel que X.31, 2 montre la voie : *krátu* est la force délibérante, celle qui permet à l'homme de «se consulter» (*sáṃ-vad-*); *dákṣa*, la force de réalisation (cf. l'expression *dakṣasādhana*), la voie vers l'acte concret, ce qu'on «saisit» (*gṛbh-*) par la pensée (*mánasā*).

La racine verbale *dakṣ-*, très faiblement attestée, signifie, soit «réussir» (VII.32, 9, passage où le mot s'oppose à *sridh-* «échouer»; dans la même intention figure l'épithète *asrídh* de Dakṣa personnifié I.89, 3); soit «rendre hommage». En ce second emploi, *dakṣ-* est un simple élargissement d'une base *daś-*, celle qui figure dans *daśasyati* et dans *dāś-*, comme on a *bhakṣ-* de *bhaj-*, *nakṣ-* de *naś-* et bien d'autres.

C'est le même double emploi, et possiblement la double origine, qu'atteste le dérivé *dákṣas* : d'un côté, c'est le «succès», comme aboutissement d'une décision correcte, ainsi I.151, 3 «(votre naissance a été le facteur décisif) pour la grande réussite des deux mondes», *jánma ródasyoḥ... dákṣase mahé;* ou encore *vidé vṛdhásya dákṣasaḥ* VIII.13, 1 «(Indra) est conscient de sa grande réussite» («er macht Tüchtigkeit für sich ausfindig» Oldenberg Noten ad V.80, 5). Dans ce même cadre, noter que le composé *pūtádakṣas*, épithète des Marut ou des Āditya, est un simple doublet de *pūtádakṣa* «au pur vouloir», et peut-être l'emploi en «simple» est-il issu de l'emploi comme membre ultérieur de bahuvrīhi. D'autre part, *dákṣas*, sous la forme du semi-infinitif datif *dákṣase*, signifie «pour faire hommage» ou «pour recevoir hommage» (avec nuance impérative probable VI.48, 1), donc touche de très près à *dāś-* (*daśasy-*). Il ne paraît pas possible de réduire cette dualité.

16. *myákṣ-/mikṣ-*

Cette racine (proprement «mélanger, mêler») ne se présente à l'état pur que dans le dérivé nominal *miśrá* (et, après préverbe, *°miśla*) : «les paroles mélangées» que Purūravas invite Urvaśī à «faire» ensemble sont les «alterni uersus», ceux que précisément l'hymne X.95 va mettre en œuvre. *°Miśla*

comporte en principe un régime nominal (à l'instrum., parfois au loc. ou au dat.) et sert à désigner la divinité décrite comme possédant tel attribut significatif; elle « fait un », pour ainsi dire, avec cet attribut. On a même un régime génitif dans *índrasya vájraḥ... nimiślaḥ* VIII.96, 3 « la foudre est l'attribut d'Indra ». Ce même sens vaut pour *ámiślatama* VI.29, 4 que Geldner rend par « le plus attirant » : *sá sóma ámiślatamaḥ sutó bhūd yásmin...* « le soma pressé est doué des meilleurs attributs, à savoir celui dans lequel... » (suit précisément l'énumération des attributs).

Les formes verbales sont assez inattendues, étant toutes fabriquées sur une base élargie *myakṣ-/mikṣ-*, qui est attestée d'ordinaire au parfait ou au (pseudo-)désidératif. Il reste quelque incertitude touchant les trois seules formes non redoublées (à thème plein), à savoir *ápo sú myakṣa varuṇa bhiyásam mát* II.28, 6 « écarte la crainte de moi, ô Varuṇa ! » (la présence d'un préverbe à valeur dominante ne permet pas d'atteindre avec certitude le sens de la racine); *ámyakṣi sádma sádane pṛthivyáḥ* VI.11, 5 « le siège (d'Agni) est venu en contact avec le sol de la terre » (traduction non pleinement satisfaisante, mais à laquelle on n'en discerne pas d'autre à substituer); enfin *ámyak sā́ ta indra ṛṣṭír asmé* I.169, 3 « ton épée est venue en contact avec nous » [1]. De toutes manières, ces passages n'incitent pas à poser un thème *myakṣ(a)-* dont la valeur serait différente des autres formes connectables.

Les formes à redoublement sont plus claires. Comme °*miśla*, elles indiquent que tel objet (nommé à tel cas oblique) est l'attribut stable de la divinité, attribut concret ou spirituel. De ce second type est V.58, 5, *sváyā matyā́ marútaḥ sám mimikṣuḥ*, qu'on peut traduire librement « les Marut ont pour attribut commun leur propre détermination ». Ailleurs, les mêmes Marut (ce sont les dieux les mieux dotés) ont pour attributs « sacrifices, antilopes, épées » II.36, 2, ou bien « éclats, rayons, chantres » I.87, 6. « Les forces viriles sont dans la main d'(Indra) comme attributs », *á yásmin háste náryā mimikṣuḥ* VI.29, 2. Ce sens, malgré l'inégalité des régimes nominaux (qui n'est pas sans parallèles), semble devoir suffire partout, là du moins où Gr. pose une racine *myakṣ-/mikṣ-*.

Restent les formes que Gr. incorpore à la racine *mih-*. La plupart vont de pair avec la série précédente, comme Geldner l'a déjà reconnu : ainsi, fort nettement, *ghṛtám mimikṣe* II.3, 11 « le beurre fondu est son attribut » (voix moyenne coïncidant avec un emploi absolu); de même VI.34, 4 VIII.33, 4 X.96, 3, et notamment VII.20, 4 *ní vájram índraḥ... mímikṣan* « Indra qui tient la foudre pour attribut », cf. *índrasya vájraḥ... nimiślaḥ* précité. Moins sûr, mais sans doute à joindre aux cas précédents, est le v. VI.29, 3 (qui fait suite au *mimikṣúḥ* précité du v. 2), *śriyé te pā́dā dúva á mimikṣuḥ*, qu'on pourrait traduire librement « les hommages (déposés) à tes pieds sont des attributs en ton honneur (ou : pour ta gloire) ». De même *mimikṣú* III.50, 3 que Gr. considère comme un dérivé nominal désidératif est simplement l'épithète du soma « ayant pour attribut » le lait (instr. *góbhiḥ*).

[1] Geldner propose « ta majesté s'est agrégée à nous », non sans hésitations, en rapprochant ce *ṛṣṭí* « majesté » d'un *svávṛṣṭi* I.52, 5 et 14 qui signifierait « Eigengrösse ». Mais le *vṛṣṭí* de X.23, 4, quelle qu'en soit la valeur précise (Geldner ad loc.), semble bien indiquer que *svávṛṣṭi* ne se distingue pas des emplois habituels de *vṛṣ- vṛ́ṣan-*, etc.

Est-on réduit à chercher une racine distincte pour le même thème verbal *mimikṣ-* (avec régime instrum.) que Geldner rend par « assaisonner », dans quelques formules comme I.142, 3 « (telle divinité) assaisonne le sacrifice d'un doux (ingrédient) » ? Nous pensons qu'il y a simplement ici retour à l'emploi originel « mélanger ». Cette acception est présente encore dans *párā... mimikṣuḥ* I.167, 4 « [les Marut : noter le contexte prédominant des Marut] se sont associés avec (Rodasī) tout en s'éloignant », ce qui revient à « se sont éloignés de concert avec ». Comme pour tant d'autres verbes, pour *sáṃ-sṛj-*, par exemple, l'aboutissement est « gratifier de (tel don) » (*sáṃ no rāyā... mimikṣva* I.48, 16) ou bien « donner » (*mádhu no dyávāpṛthivī mimikṣatām*).

Le seul passage embarrassant est X.104, 2 : *mimikṣúr yám ádraya indra túbhyam* « (du soma) que les pierres (pressureuses), ô Indra, ont mélangé pour toi » (sous-entendre : *mádhvā* ou *góbhiḥ*, d'après les autres formules) : parler de « mélange » au stade du pressurage, c'est une anticipation quelque peu hardie, mais dont les Hymnes offrent plus d'un exemple.

17. *jána* et apparentés

Jána est le terme le plus général parmi ceux qui désignent l'« homme », au sing. « un homme (quelconque) » ou une collectivité, au plur. « les gens ». Il n'y a pas l'opposition avec *devá* que note le groupe *mánu* (et dérivés). On parle au contraire du *daivya* (*divyá*) *jána* (une fois *devajaná; divé jánāya*, littéralement « au ciel, aux gens » VI.18, 14), « le peuple des dieux, la gent du ciel » (aussi *mánuṣa jána*). *Jána* au duel est (avec *dvā*) « hommes et dieux » IX.86, 42. A l'origine, l'idée d'« être engendré » était seule en cause, d'où des rapprochements comme *janaya daivyaṃ jánam* X.53, 6 ou V.58, 4 VII.34, 6 (cités ci-dessous).

La valeur est « indéfinie »; *jána* équivaut souvent à « quicumque », à « on » (VIII.47, 6), d'où les formules *yó jánaḥ* VII.55, 6, *sárvo jánaḥ* X.141, 4, *śáśvate jánāya* VIII.23, 28 (au sing.). Le terme sert de support à des substantifs divers, comme le note déjà Gr. s.u. n° 13 : ainsi *jáno ná yúdhvā* IX.88, 5 « comme un combattant » : c'est une aide apportée à la substantification d'un adjectif. On a l'impression que le mot remplace parfois quelque terme plus précis, comme *vāṇásya saptádhātur jánaḥ* X.32, 4 « la gent septuple des mélodies » (la gamme ?). A titre de terme indifférent, *jána* peut se dire d'une divinité, ainsi d'Indra VI.18, 8. Le pronom démonstratif oriente vers les personnes présentes, *imáṃ jánam* V.65, 6, *imé jánāḥ* VIII.74, 6, *ayáṃ jánaḥ* X.26, 2, *átra... jánāya* VII.65, 5 « nous, nous autres » (et même *syá jánaḥ*, peut-être « moi » VI.2, 3). Mais en l'absence d'un tel pronom *jána* implique plutôt une distance, et le cas échéant se prête à signifier « les gens qui sont au loin, les étrangers » : ainsi *jáne* VIII.72, 3 que Geldner traduit par « in der Fremde ». Toutefois cette valeur, que précisera çà et là l'usage ultérieur, n'est pas pleinement assurée pour le RV.

Au pluriel (mais aussi au sing.) on peut rendre sans inconvénient par « peuple », le mot étant pris en son acception la plus générale. Geldner hésite d'un passage à l'autre entre « individu » et « peuple »; de fait, bien des formules

sont indifférentes, comme V.34, 7; individu ou « hommes de troupe » IX.107, 10. « Peuple » paraît nécessaire dans *índraṃ vo viśvátas pári hávāmahe jánebhyaḥ* I.7, 10 « nous invoquons pour vous Indra de partout, de toutes les peuplades ». On a les expressions *idáṃ bhārataṃ jánam* III.53, 12 « ce peuple des Bhārata (que voici) », ou *yádvaṃ jánam* VIII.6, 48.

Suit-il de là que *jána* ait atteint une acception positivement tribale ? Le voisinage du mot *víś* « clan » pourrait l'indiquer, *jána* étant un terme plus compréhensif, I.93, 8 VI.21, 4 X.91, 2, passages d'ailleurs assez peu instructifs. Selon la même tendance, on notera l'expression *páñca jánāḥ* (à côté de *páñca kṣitáyaḥ*, *pº kṛṣṭáyaḥ*, *pº carṣaṇáyaḥ*, et même *pº mā́nuṣāḥ*), souvent étudiée, notamment par Hillebrandt ZII.6 p. 174; le composé *janarā́jan* I.53, 9 qui semble viser une catégorie spéciale de souverains; une formule, enfin, comme *yūyáṃ rā́jānam... jánāya... janayatha* V.58, 4 « vous procurez un roi au peuple ». L'ensemble est, il faut l'avouer, mal caractérisé.

Le fait que *jº* soit un terme « générique » incite à le mettre en opposition avec des termes plus restreints. Ainsi a-t-on l'opposition (que nous venons de noter) avec *víś* et qu'on retrouve dans un contexte plus étendu (*víś*, *jánman*, *putrá*, *nṛ́*) II.26, 3 (peuple, clan, famille, fils, homme[s] en fonction restreinte). L'opposition a lieu avec *sūrí* « les patrons » I.173, 8 (ou *maghávant*, même sens, II.35, 15); avec *arí* (analogue ici à *sūrí ?* « Les chefs », opp. au « tout venant ») I.81, 9 VI.20, 1 X.27, 19; avec *nṛ́* (qui désigne l'individu éminent, soit au sens religieux, soit au sens « militaire ») VI.19, 12; avec *vīrá* (individu éminent, soit au sens « militaire », soit au sens économique) VII.34, 6. En ce dernier endroit, le dieu est exhorté à faire du sacrifice un *vīrá* pour le commun des gens, *vīráṃ jánāya*, autrement dit un « emblème héroïque » (cf. *ketú* qui avoisine). Enfin *jána* (« les autres ») s'oppose à *tanū́* (« soi ») I.84, 17.

Demeure l'expression *jáne mitráḥ* X.68, 2, que Geldner traduit « l'homme de confiance, l'intermédiaire (en matière de mariage) »; l'idée originelle est celle d'un « associé contractuel (*mitrá*) » pris, non dans la famille même, mais dans le peuple (*jáne*). A cette formule, Geldner relie plusieurs cas où *jána* est voisin de *mitrá*, mais à vrai dire le lien avec X.68, 2 reste bien vague : se sont X.22, 1; 89, 8 et VIII.23, 8. Plus instructif est *svayáṃ sá mitráṃ vanute jáne cit* X.27, 12 qui semble faire allusion au *svayaṃvara* (Geldner), « de sa propre initiative elle se gagne un partenaire même parmi les étrangers ». Il n'est pas douteux qu'il y ait quelque subtile connivence entre *jána* et *mitrá*.

De manière analogue, le dérivé *jánya* fait contraste avec *mitrlya* IV.55, 5 pour qualifier l'oppression « venant d'étrangers » et celle « venant d'amis ou d'alliés ». La traduction « d'étrangers » convient aussi à *jánya* IX.49, 2 X.42, 6, même dans le voisinage de *mitrá*. Par contre, *jánya* II.6, 7; 39,1 IV.38, 6 désigne apparemment cet intermédiaire au mariage que nous avons vu ci-dessus rendu par la formule complexe *jáne mitráḥ* [1].

Le mot *jantú* est analogue à *jána*, et d'ailleurs beaucoup plus rare. L'opposition avec *arí* se retrouve VII.21, 5 (l'ennemi, soit dans le commun peuple,

[1] Dans un autre passage, *jánya* est en apposition à *viśyà* X.91, 2, tout comme *jána* l'était à *víś* : Agni « appartenant à la collectivité » et « appartenant à la *víś* ». Enfin le *jányam bráhma* II.37, 6 est la « formule (ou : la prière) à l'usage du peuple ».

soit dans la situation privilégiée qui est celle de l'*arí*) [1]. L'opposition avec *víś* se présente I.45, 6 et 94, 5 (ce qui coïncide avec la gradation iranienne entre *vis* et *zantu* Benveniste (JAs. 1932 2 p. 126).

Il est question de deux *jantú*, c'est-à-dire «hommes et dieux» VII.9, 1 (et cf. III.3, 6 X.49, 2). Ailleurs enfin *jantú* note plus clairement que *jána* l'appartenance à tel groupe, soit IX.66, 4 (les partisans d'Agni); 67, 13 (le soma comme «parent spirituel» de la parole) V.19, 3 («les descendants de...»).

* * *

Púṃs est le «mâle» (opposé à *strí* et analogues), notamment Agni comme «mâle» (absolu) ou «mâle des peuples» VII.6, 1.

Púruṣa, mot du Livre X (mais dont les dérivés nominaux attestent la présence à date plus ancienne) est spécialisé pour désigner l'Homme cosmique (X.90). Mais, laissant de côté X.51, 8 qui est obscur, un autre passage (X.165, 5) montre l'existence d'une acception plus simple, *púruṣa* «homme» (opposé à «animal»), comme on a *puruṣí* «femme» VII.102, 2, également opposé à «animal (femelle)». Les dérivés adverbiaux *puruṣátā -trā -tvátā* signifient «à la manière des hommes, conformément à notre condition humaine».

Les formes *mánuṣa* (rare), *manuṣyá* et *mānavá* (également rares), *mánuṣa*, désignent pareillement l'homme, en tant qu'opposé au *devá* : ce sont des dérivés substantifiés de *mánu/mánus* qui désignait déjà «l'homme», mais par l'entremise d'un personnage fabuleux, conçu comme le prototype de l'humanité (*mánuṣ pitā*, avec confusion des deux thèmes *mánu/ mánus*). La traduction par «homme» ou par «Manu(s)» (celle-ci plus valable avec le thème en *-u-*, celle-là avec le thème à sifflante finale) est le plus souvent indifférente; de même les composés *mánujāta* ou °*prīta*, l'adverbe (hapax) *manuvát*, s'opposent à *mánurhita* (reflet d'un **manudhita ?*) et au fréquent *manuṣvát* [2].

Mánu s'applique occasionnellement aux divinités, I.89, 7 X.63, 6. L'ancienne appartenance ethnique se confirme par le voisinage fréquent d'autres ethniques tels qu'Aṅgiras, Bhṛgu (surtout avec *manuṣvát*) : ainsi quand Indra, s'assimilant à des héros humains, dit de lui-même «j'ai été Manu, j'ai été Sūrya (etc.)» IV.26, 1 et cf. X.53, 6 [3].

18. *śrī́*

Śrī́ se traduit communément par «beauté» (cf. notamment Oldenberg GN. 1918 p. 35); au sens physique, «éclat» conviendrait mieux, car le terme accompagne souvent la description d'armures et d'ornements «éclatants». Figurant

[1] Ainsi Geldner ad loc. Le même auteur verrait une opposition analogue *jantú/árhant* V.7, 2, «les dignitaires»/«le peuple», ce qui est bien possible, sans légitimer pour autant l'étymologie bouddhique d'*arhan(t)* par **ari-han*.

[2] De même qu'on a isolément *puruṣí* (v. ci-dessus), on a *manuṣyà* (adjectif), *mánuṣī* («humaine», en général comme épithète de *víś* au plur., «les tribus humaines»), *mānavī* («descendante de Manu» ou «humaine»).

[3] *Mánu* opposé à Dasyu VIII.50, 8; 98, 6.

au pluriel avec une valeur emphatique, semi-personnifié I.116, 17 comme équivalent de Sūryā, le mot est employé surtout en cas oblique à demi autonome, soit *śriyá* ou, plus souvent, *śriyé*.

L'incitation adressée aux amis du poète de s'agréger aux Marut est bien moins «pour la beauté» que «pour l'honneur» ou, plus précisément, «pour (atteindre) au premier rang» I.64, 12. Ainsi *śrí* s'oriente décidément vers une acception qui laisse présumer l'existence d'une racine verbale au sens de «briller au premier rang, être mis en évidence, en situation privilégiée» (racine qu'on peut restituer en se fondant sur l'infinitif *śriyáse*, fait sur *śrī-* comme *bhiyáse* l'est sur *bhī-*, et qui sémantiquement équivaut au datif nominal *śriyé*), Agni est l'«incitateur des prix» *śrīṇắm udāráḥ* X.45, 5 (en traduisant *udārá* en conformité avec *úd iyarti, úd īrayati;* Geldner «généreux», à cause du mot *udāra* dans l'usage ultérieur). Au v. X.95, 3 où il est fait allusion à une compétition de tir à la flèche, *śrí* semble indiquer, soit cette compétition même, soit le «prix», le «rang» qu'elle comporte. D'une manière différente (mais qui, en fin de compte, aboutit au même), l'expression du v. 6 (ibid.) *śriyé gávo ná dhenávo 'navanta*, dite des Apsaras qui (de peur) «se sont mises à hurler comme des vaches laitières» *śriyé* (c'est-à-dire «à l'envi» [um die Wette, Geldner]), peut comporter trace d'un double sens (cf. ci-après). Cette valeur de *śrí* est bien celle que possède le mot en fin de composé, type *adhvaraśrí* I.44, 3 épithète d'Agni comme «gloire (ou : emblème privilégié, privilège incarné) des actes sacrificiels». La «gloire des désirs» *váśānām... śriyā́* III.60, 4 (Gloire du long désir, du poète français) est l'exaucement de ces désirs mêmes, qui les coiffe comme d'une auréole.

Le composé *abhiśrí* (qui, par sa forme même, inciterait à restituer un groupe verbal *abhi-śrī-*) précise cette valeur de *śrí*. C'est le «privilège», le «signe éminent» que représente telle ou telle notion (inscrite au génitif); au v. VIII.72, 13, le mot est l'épithète de *śrí*, la «gloire, objet éminent des deux mondes», *śríyaṃ ródasyor abhiśríyam*. Parfois l'emploi est celui d'un nom d'agent ou d'un adjectif : *abhiśrí* IX.79, 5 désigne les «hommes glorieux (ou : éminents)» qui les premiers pressèrent le soma. Au v. I.144, 6, c'est une épithète probable du Jour et de la Nuit comme «(emblèmes) éminents»; au v. IX.86, 27, celle des coulées du soma, au même sens. Le lien avec *śrí* se marque à nouveau dans la coïncidence d'expression entre *adhvaraśrí* (précité) et *adhvarāṇām abhiśríyaḥ* «les souverains éclatants des actes sacrificiels» X.66, 8. Geldner a déjà noté l'emploi exact d'*abhiśrí* ad I.98, 1 (Cf. aussi Neisser Wb. s. u.)

De *śrí* et d'*abhiśrí* se distingue en général fort nettement la racine verbale *śrī-* (*śrīṇāti*) qui signifie «mélanger» (Geldner), ou peut-être plutôt «préparer à point», dit de la (semi-)cuisson du soma par le lait chaud qu'on y déverse. Le sens de «cuire» (même si ce n'est point là la valeur tout à fait exacte) conviendrait mieux pour le participe actif *śrīṇánt*, dit du soma «qui cuit» (la forme habituelle étant *śrīṇānáḥ*), ainsi que dans deux passages où le verbe se dit d'Agni, l'un également avec *śrīṇánt* (absolu) I.68, 1 «cuisant (scil. : l'offrande)», l'autre *ubhé... sarpíṣo dárvī śrīṇīṣa āsáni* V.6, 9 «tu cuis dans ta bouche les deux cuillerons de graisse rituelle». Aussi sans doute V.44, 13, dit de la vache-soma qui «porte le lait et (le) cuit», et I.149, 2 (que le vers s'applique à Soma qui «cuit» ou à Agni qui «brûle»). L'emploi figuré «faire

mûrir (son dessein)» X.61, 3 est plus aisé en partant de «cuire» que de «mélanger».

La question qui se pose à présent est de savoir si l'on doit admettre pour quelques emplois de *śrí* et *abhiśrí* un «second sens» qui serait emprunté à *śrī-* «cuire». Ce qui en donne l'impression est que, dans deux ou trois passages, *śrí* et *abhiśrí* ont pour contexte la mention du soma et des vaches (c'est-à-dire du lait), autrement dit le cadre préféré de la racine *śrī-*. Le passage qui invite le mieux à cette orientation est IV.41, 8, *śriyé ná gávа úpa sómam asthur índraṃ gíro váruṇam me manīṣáḥ* «mes paroles, mes pensées se sont approchées d'Indra et de Varuṇa comme les vaches s'approchent du soma», *śriyé* «pour (chanter) la gloire (de ces dieux)», mais peut-être aussi «pour la cuisson», si l'on insiste sur le fait que *śrí* appartient d'abord à la phrase comparative, et si l'on rapproche de *śriyé... gávaḥ... sómam* des formules comme *góbhiḥ śrīṇānáḥ* (*sómaḥ*) IX.109, 17 et analogues. C'est ce double sens qu'admet Geldner. Si on suit cette piste, on acceptera le même double sens pour X.105, 10 (*śriyé te pŕ̥śnir upasécanī bhūt*) et pour *abhiśrí* dans IX.86, 27 (précité), où il est question des *śatádhārāḥ*, qualifiées d'*abhiśrí*, «les cent coulées privilégiées», qui «hurlent vers le fauve (soma)»; Geldner signale la parenté de cette formule avec *abhiśrīṇán páyaḥ páyasābhi gónām* IX.97, 43 «toi qui cuis ton lait avec le lait des vaches» (formule s'adressant au soma, avec jeu sur les deux valeurs de *páyas*, «lait» et «liquide [en général]»). Si l'on attache une valeur convaincante à l'équivoque volontaire de IV.41, 8 (précité), on reconnaîtra sans trop de peine un emploi pareillement ambigu pour *śrí* dans X.95, 6 (précité) où les Apsaras sont comparées à des vaches hurlant (de joie) vers le lait. Enfin le vers, également cité ci-dessus, VIII.72, 13 semble confirmer cette double acception en posant un *śrí* pour régime de la racine *sic-* : quelle est cette «gloire» ou cet «éclat» que les prêtres sont invités à déverser dans le jus pressé, sinon le «lait» lui-même, dont la présence rend le soma «cuit à point» (*śrītá*)? L'emploi paraît donc être essentiellement ambivalent, *á suté siñcata śríyam* «déversez l'éclat (/ le lait [éclatant?]) dans le (soma) pressé!», et le voisinage immédiat d'*abhiśrí* ne fait que confirmer l'intention.

19. *váyas* et la racine *vī-*

Váyas n'est autre que la «force». Traduire par «Jugendkraft», comme le fait çà et là Geldner, c'est établir implicitement une transition entre cette valeur fondamentale et le sens post-ṛgvédique du terme, à savoir, soit «jeune âge», soit «âge» (tout court). C'est vouloir satisfaire à la fois aux exigences de la philologie du RV. et à celles de la sémantique historique. Il ne semble pas que ce compromis possède quelque réalité.

Sans doute avons-nous un passage (I.111, 1) où il est posé que les Ṛbhu ont «charpenté» pour leurs propres parents un *yúvad váyaḥ*, ce qui signifie évidemment qu'ils les ont rajeunis; mais la présence de l'épithète *yúvat* (substitut de **yúva* auprès d'un substantif neutre) indique en tout cas que *váyas* ne signifie pas «jeunesse» à lui seul. De même dans X.39, 8, pensée

analogue à la précédente, « vous (Aśvin) avez rendu jeune à nouveau le *váyas* de Kali qui avait atteint la vieillesse », *yuvám víprasya jaraṇám upeyúṣaḥ púnar kalér akṛṇutaṃ yúvad váyaḥ*. Doit-on, sans plus, rendre ici *váyas* par « âge » et associer le terme à *áyus*, à côté duquel il figure au v. X.144, 5? Nous ne le pensons pas. Comme nombre de mots en *-as-*, *váyas* est un terme très générique; seul le contexte précise quelle sorte de « force » il désigne. Dans l'hymne précité I.111, la str. 2 poursuit l'idée exprimée str. 1 par les mots *á naḥ...takṣata ṛbhumád váyaḥ* « pour nous-mêmes, charpentez le *váyas* qui est le propre des Ṛbhu ! » : *váyas* est bien ici, non l'« âge », mais la force « ouvrière », artisane, qui caractérise ces divinités. L'expression *prathamáṃ váyaḥ*, désignant l'état où ont atteint les Aśvin I.83, 4, ou vers lequel se dirige Indra VII.97, 1 (comme on a *uttamáṃ váyaḥ* II.23, 10) est bien plutôt la « force de premier rang » que celle « du premier âge », qui formerait une dénomination insolite, au moins pour Indra; « Jugendfrische » de Geldner ad IX.97, 47 est contestable [1].

Mais quelle est la « force » qu'indique *váyas*, comment peut-on la préciser? Le terme vise, comme souvent, l'inspiration poétique, ainsi VI.45, 2 où il est dit qu'Indra donne du *v°*, même à ceux qui sont sans don oratoire (*avipré*); ou bien IX.90, 6 où l'on prie pour que la parole soit invigorée. Indra est décrit comme le « taureau des hymnes donneur de force » [2]. Enfin *váyas* est presque directement l'« hymne » II.20, 1 (cf. *várdhana*, avec une sémantique analogue).

Plus souvent, *váyas* est la « force » issue de la possession des biens matériels, comme *śávas* est celle des héros, *krátu* celle de l'esprit. On parle ainsi de « la richesse consistant en *váyas* » (*váyasvant*) II.24, 15, laquelle, comme précise le contexte, est le propre d'« hommes à valeur économique » (*vīrá*); plus généralement, le *v°* réside dans les *vīrá*, dans les *nṛ́*, dans les animaux utiles *gó* et *áśva* X.68, 12. Le *v°* émane aussi de la nourriture (comme *íṣ*, *úrj*, *práyas* et plusieurs autres : multiplication des valeurs « économiques »). Le dieu procure la « force » à ceux qui ont des pieds, c'est-à-dire aux êtres animés, *váyo dádhat padváte* I.140, 9; il crée une force abondante de bétail, *kṛṇóṣi..bhū́ri paśvó váyaḥ* VI.15, 5, c'est-à-dire (Geldner) une nourriture consistant en bétail. « Donne aux affamés le *váyas* et l'*āsutí!* » demande le poète de I.104, 7 : *āsutí* étant le breuvage, *v°* sera, directement ou indirectement, la « nourriture »; la relation entre les deux mots serait analogue à celle qu'on a dans *vītám/pātám* I.153, 4 ou dans *vyántā/pántā* I.122, 4 (cf. ci-après). De même le mot *v°* figure VI.22, 4 pour préciser *bhāgá* « part

[1] Reste un passage embarrassant, IX.9, 1, décrivant le soma qui « parcourt ou traverse » (*pári...yāti*) « les *váyas* aimés », *priyá váyāṃsi*. Rappelant l'emploi analogue de *dhā́māni*, *rūpáni*, Geldner traduit « les étapes » successives par où passe le soma durant le culte; sa traduction « Alterstufen » suggère même une métaphore reposant sur un **váyas* « âge ». Nous traduirons plutôt « les (diverses) manifestations de sa force », le pluriel désignant l'irradiation du concept abstrait en résultantes concrètes, comme il arrive notamment pour bien des noms en *-as-*.

[2] *Vayodhá*, expression qui revient fréquemment, soit sous forme analytique (*váyo dhā-*, *dadhāti*, *dadhe*, etc.; aussi *váyāṃsi dádhiḥ* X.46, 1, confirmé par le voisinage du passif *dhāyi*), soit sous une forme synthétique (*vayodhā* et *°dhās*), composé si typique qu'il a donné naissance à une inusuelle formation d'infinitif composé (au datif) *vayodhai* « zum Kräftigen » (méconnue Gr., mais cf. Ai. Gr. 3 p. 129).

(revenant à telle divinité)», ce qui laisse entendre également «nourriture». Une transition est fournie par VIII.33, 7 «qui connaît (Indra) lors du (soma) pressé, quand il boit, quelle est la force qu'il assume?» *ká ĩṁ veda suté sácā píbantaṃ kád váyo dadhe.*

Cette acception de «nourriture» pourrait créer un lien avec une des valeurs, également secondaire, de la racine *vī-*, laquelle se trouve d'une manière fréquente, presque constante même, associée à l'idée d'offrande, de biens (matériels) provenant du sacrifice. Mais ceci ne saurait constituer un point de départ authentique, et mieux vaut laisser les deux mots séparés.

* * *

La racine *vī-* note un mouvement vers, un élan affectif, à tendance généralement bienfaisante; le terme appartient à la zone «favorable» du vocabulaire, sauf quelques passages isolés, comme I.105, 7 «les soucis me poursuivent comme le loup (fait) le gibier altéré» *tám mā vyanty ādhyò vṛ́ko ná tṛṣṇájam mṛgám;* ou IX.71, 1 «(Soma) poursuit les malfaisances» *véti druháḥ;* cf. aussi le composé *takvavī́*, éventuellement «qui poursuit un brigand»; fig. *mā́ bhrā́tur agne ánṛjor ṛṇáṃ veḥ* IV.3, 13 (ne poursuis pas (contre nous = ne nous rends pas responsable de) la faute d'un frère déloyal!». Cette nuance est renforcée quand il y a les préverbes *prá* VII.6, 3 ou *áti* V.44, 7; mais avec *ápa, vī-* signifie simplement «écarter» X.43, 2.

Cette racine atteste l'impossibilité de «sémantiser» le vocabulaire ṛgvédique. Les emplois restent flottants, indécis, et permettent difficilement de résorber la disparité des traductions possibles. La notion de «mouvement vers» (ainsi *vétu me śṛṇávad dhávam* V.14, 5 «qu'il vienne, qu'il écoute mon appel!»), que les préverbes mettent bien en lumière [1], et qui conduit à l'emploi figuré «visiter (par l'Inspiration poétique)» I.173, 8, aboutit en général à des notions plus précises : mouvement vers l'offrande que les dieux «agréent», vers les dieux eux-mêmes que le fidèle «invite» (à l'offrande, au sacrifice). Le régime habituel, dans le second cas, est *devā́n*, d'où les composés typiques *devavī́* (*devāvī́*) et *devávīti;* dans le premier, *havyá* (Acc. plur.), d'où les formules non moins typiques *havyá(ni) vītáye, vītáhavya, vītíhotra* «dont l'offrande est agréable» [2]. *Vītátama* VII.1, 18 confirme clairement le sens «très (ou : le plus) agréable(s)».

La connexion de *vī-* avec les choses de la parole, qu'on retrouve pour tant

[1] Cf. notamment *préṣad véṣad váto ná sūríḥ* I.180, 6 «veuille le patron (nous) satisfaire, pousser [à la roue, comme nous dirions familièrement] comme le vent!» ou *ápaś cid asmai... aveṣan* I.178, 2 «les eaux ont couru à sa rencontre» : cette dernière forme est mise, il est vrai, au compte d'une racine *viṣ-* (1), qui paraît d'abord morphologiquement inéluctable pour le participe *véṣantīḥ... nadyàḥ* I.181, 6 «les rivières courantes» et pour l'aoriste *saṃvéṣiṣo rayím* VIII.75, 11 «fais affluer à nous la richesse!». Mais il est très probable que ce *viṣ-* (1) est une pseudo-racine, fabriquée sur la base aoristique équivoque *veṣ(a)-*, comme *bhreṣ-* sur *bhrī-* (Hoffmann Fest. Schubring p. 19). — En revanche, il n'y a pas contact entre *vī-* et *viṣ-* (2), sauf que la 2e sing. *véṣi* (*bhúvo váruṇo yád ṛtáya véṣi* X.8, 5 «tu es Varuṇa puisque tu agis selon le Ṛta») n'appartient pas, en dépit des apparences, à *vī-*, mais bien à *viṣ-* (2), étant abrégée pour **veṣ-ṣi*, comme *joṣí* l'est pour *joṣ-ṣi;* d'autres cas possibles sont IV.9, 5 VI.15, 14 et (le plus probable) VI.2, 10 qui signifie sans doute «tu agis en *hótṛ*».

[2] Pour *vītíhotra* on peut préférer (comme fait partiellement Geldner) «qui remplit la fonction de *hótṛ*», interprétation qu'appuie l'expression *veṣi hotrám utá potrám* I.76, 4 «tu

de racines verbales, ne laisse pas de se présenter en plus d'un passage : en particulier l'expression *suprāvī́* (ainsi II.26, 1) revient à « qui parle de façon persuasive » (l'appartenance à *vī-* étant garantie par le *prá vihi* qui suit, v. 2).

D'agréer, on passe sans peine à « goûter » (un mets, par exemple un gâteau III.28, 3; 41, 3), d'où le lien secondaire avec *váyas* (noté ci-dessus); « attirer à soi » I.35, 9 (régime : « le soleil », opposé à *ápa...bādhate* « refouler [la maladie] »); « obtenir » ou « gagner » (par persuasion, plutôt que par force) tel bienfait VI.4, 8 (*svastí* « bonheur » et *rāyáḥ* « richesse »); 12, 6 (*rāyáḥ*, opposé à « dissiper l'infortune ») IX.62, 23 (*gávyāni* « des biens qui consistent en vaches », *nṛmṇá* « des forces viriles »; « incliner à » IV.1, 5 (*vīhí mṛḷīkám* « incline à la pitié! »); surtout « souhaiter, aspirer à », passim, éventuellement « réclamer ».

L'infinitif déjà cité *vītáye* vient renforcer le verbe personnel, dans *véṣi... vītáye* I.74, 4 et *véti...práti...vītáye* VIII.101, 10. Dans ces emplois, *vī-* aboutit à signifier « vouloir », conséquence du sens initial « agréer ». Même emploi devant d'autres infinitifs (ou assimilés), à savoir *yudháye* V.30, 4, *ṛñjáse* et *stótave* VIII.4, 17ab (et, avec infinitif ellipsé, ibid. c), *dháyase* I.141, 6 (sans doute « inciter à... »), *stótave* encore VIII.72, 5.

Une valeur plus technique semble ressortir de passages où *vī-* est usité côte à côte avec *yaj-* (cf. Geldner I.77, 2; 162, 15), à savoir dans *iṣṭám/vītám* (épithète du Cheval sacrificiel) I.162, 15, *vīhí/yákṣi* VII.17, 3, *véḥ/yajāti* I.77, 2, *devāvíḥ/devắn...yajāsi*, où *vī-* joue le même rôle qui sera dévolu plus tard à *ánu-vac-* (*anuvākyā*) vis-à-vis de *yaj-* (*yājyā*), soit le nom d'une formule « invitante ». Ainsi le Cheval est-il « doté des formules invitante et adorante » au vers I.162, 15 précité. De manière moins directe, on trouve encore, avec le même sens, *prá yaja...devávītau* III.17, 5, *yajñéṣu devavī́tamaḥ* « toi qui sais le mieux inviter les dieux pour les sacrifices » IX.49, 3.

Cas particuliers :

1. Les composés nominaux en °*vī́* appartiennent en partie à *vī-*, en partie à *vyā-* : à ces derniers *parṇavī́*, désignant l'oiseau en tant que « revêtu de ses ailes », *hiraṇyavī́*, les vaches en tant que « parées d'or » (Oldenberg Noten ad VIII.65, 10); ce second toutefois est incertain. *Takvavī́* « chasseur d'un (animal) rapide (oiseau ?) » s'apparente à une expression comme *váyad vatsó vṛṣabhám* X.28, 9 « le veau fonce sur le taureau » (paradoxe), et partant relève de la racine *vī-*; d'ailleurs le dérivé *takvavíya* la « chasse » est fait comme *padavíya* de *padavī́*.

2. *Pratīvī́* est un nom d'action en deux passages (alors que les autres composés en °*vī́* sont des noms d'agent), équivalent de la formule analytique **havyánām prátivīti*, ce qui montre bien le caractère stable de la jonction

remplis la fonction du *hótṛ* et du *pótṛ* »; aussi X.2, 2 et moins directement *véṣi dūtyàm* IV. 9, 6, *véḥ...dūtyāni* IV.7, 8, *dūtyàm...vivāya* I.71, 4, « occupations » qui comportent un mouvement vers. *Suprāvī́* I.60, 1 comme épithète du *dūtá*, pourrait signifier aussi « qui remplit bien sa fonction ». Mais, à côté de *hotrá*-fonction, il y a *hótrā*-offrande (cf. *vihí hótrāḥ* IV.48, 1 et ci-dessous p. 103), en sorte que *vītihotra* demeure indécis. Justement le verset cité (IV.48, 1), que continuent les mots *ávītā v'po ná ráyo aryáḥ*, précise bien le sens « agrée les offrandes, non agréées (soient) les richesses comme aussi les discours du concurrent! ».

havyá(ni) vī- (ou *práti-vī-*). En un troisième passage, l'Acc. *pratīvyàm* VIII.23, 1 est épithète d'Agni comme «offreur (ou : à qui l'on offre)» et peut reposer sur un thème élargi en °*vyà*, comme *suprāvyà*. Notons enfin l'emploi (exceptionnel) d'un agentis «simple» *ví* dans *ucáthasya víḥ* «qui se plaît à l'hymne» I.143, 6, cf. *ukthāví* VS.

3. Le nom verbal *vītá* appartient lui aussi, tantôt à *vī-*, tantôt à *vyā-*. A *vyā-*, les formes *párivīta* «enveloppé», ainsi, probablement, que *á vītám* IV.7, 6 (bien que, dans les formes personnelles, le préverbe *á* se partage entre *vī-* et *vyā-*). De *vī-* relève la forme *právītā* avec le sens de «rendue enceinte», littéralement «imprégnée» (aussi *ápravītā*). On peut se demander s'il faut en rapprocher la forme post-ṛgvédique *āvayá, āvī́*, qui se dit des souffrances en général, ou plus particulièrement de celles de l'enfantement. Le rattachement à la racine *av-* «dévorer» (en parlant de la nourriture) — qui est attestée dans les formes *āvayaḥ, āvayat*, éventuellement dans le dérivé *avasá* — est également douteux.

4. D'autres formations au sujet desquelles on a pu hésiter sont le participe *vyānā́*, qu'on devrait, semble-t-il, relier à *vyā-* avec le sens de «inséré» (comme un essieu, cf. Geldner ad X.85, 12 qui rapproche *ákṣam avyayam* VII.33, 4 «j'ai fixé l'essieu (avec la Formule)». Le parfait *vivā́ya/vivye* (avec les préverbes *á* ou *prá*) appartient à *vī-*; avec *sám*, il appartient à *vyā-*; l'unique forme sans préverbe, *vivyé* IV.22, 2, semble à ranger plutôt sous *vī-*, cf. la formule analogue X.6, 2. De cette racine *vī-*, *veveti* (avec *ní*, préverbe insolite) est l'intensif, au sens de «foncer sur» (avec nuance érotique III.55, 9, qu'on retrouve dans le verbe simple çà et là, à l'état atténué). L'intensif thématique *revīyate* «se balance» (dit de la pensée), ou plutôt «se porte d'un extrême à l'autre» est choisi en tout cas par jeu avec *véḥ*, le nom de l'oiseau. Sur *ávyata*, cf. Geldner I.166, 4. — Probable est l'appartenance de *vītá* «droit» (opposé à «courbe») : on peut relever en effet qu'un autre mot signifiant «droit», *ṛjú*, également opposé à *vṛjiná* «courbe», est nécessairement apparenté à une racine verbale signifiant «se diriger vers» (cf. lat. *regō*).

20. *páritakmyā*

Le sens de ce terme rare et difficile a été mieux compris par Geldner que par ses prédécesseurs, quand il propose «moment décisif», cf. la note ad X.108, 1. Cependant on peut encore tenter de serrer le sens. Le mot émane de la combinaison *pári tak-* : comme la racine *tak-*, il évoque l'idée d'un trajet rapide, auquel le préfixe *pári* ajoute l'idée du circuit, de l'arène. Ainsi *tak-* se dit d'un cheval de course IX.16, 1 et pareillement *páritakmyā* I.116, 15. La racine verbale est associée (loc. cit., ainsi que VI.32, 5 et dans les composés *sárgatakta, sárgapratakta*) au terme *sárga* qui dans ce contexte (comme aussi VI.46, 13) désigne déjà l'«élan du coureur». Bref *páritakmyā* est analogue à *āji* et vise la compétition ou son objectif. Les Paṇi, voyant avec surprise l'arrivée parmi eux de Saramā, messagère d'Indra, lui deman-

dent *ká páritakmyāsīt* X.108, 1, ce qui pourrait signifier «quelle a été la compétition (pour prix de quoi tu es venue jusqu'à nous)?», autrement dit, «quel a été l'objet, quelle est l'intention de ce défi, quel est ce pari?». Le «welches war der (entscheidende) Wendepunkt?» de Geldner ne va manifestement pas. L'expression *páritakmye dhâne* I.31, 6 veut dire «pour l'enjeu (marquant) la compétition» : le terme est ici adjectif, sans doute par suite d'un resserrement d'expression en partant de la locution analytique *páritakmyāyām . . . dhâne hité* I.116, 15. Toutefois *páritakmya* est également adjectif au v. V.30, 14 *rátrī páritakmyā* «la nuit (marquant) la compétition» (et cf. même expression ibid. 13 et VI.24, 9) : ce sont ces passages qui avaient donné à Gr. l'idée singulière que le locatif *páritakmyāyām* pût désigner à lui seul «la nuit finissante». Lorsqu'il est dit VII.69, 4 que la beauté des Aśvin a élu (pour amante) la fille du Soleil, et que ce choix a eu lieu *páritakmyāyām*, il y a bien là l'idée d'un jeu dont cette fille était le prix; la traduction «in der Entscheidungsstunde» (Geldner) efface ce conditionnement précis [1].

21. *śṛdh-, śárdha, śárdhas*

La racine *śṛdh-*, d'ailleurs fort rare (sauf au participe), ne saurait signifier autre chose que «manifester sa force» pour (régime abstrait au datif V.28, 3) ou contre (régime concret au génitif VII.21, 5). Le causatif VIII.13, 6 est «insuffler, instiller de la vigueur» (aux chants faits en l'honneur d'Indra, génitif de la personne), mais ce sens expressif n'est obtenu qu'à l'aide des deux préverbes *áti* et *prá*. C'est également *prá* qui se trouve dans l'hapax *praśardha* (vocatif), épithète d'Indra, «fort» (manifestant sa force) ou «très fort» (manifestant sa force au loin).

Comme souvent le participe s'emploie absolument, c'est-à-dire sans régime : il se dit en général de l'ennemi fier de sa force, présomptueux, mais parfois, inversement (réciprocité des procès védiques!) de l'être bon qui «manifeste sa force» (contre le mauvais). Cette même nuance de «présomption» se retrouve dans *śṛdhyâ*, hapax, figurant à côté du participe *śárdhant*.

Le sens fondamental «force» est attestable dans *bāhuśardhín*, épithète d'Indra (cf. *bāhvòjas*, du même). L'intention du dérivé *śárdhya*, épithète probable de *rátha*, est mal déterminable : ce doit être quelque chose de plus que «robuste».

En revanche, les dérivés *śárdha* et *śárdhas* connaissent à peine ce sens de «force» : c'est ici qu'il convient de rectifier, en s'aidant de Geldner, les données de Gr. Tout d'abord, l'emploi adjectif est inusité dans ces mots : cf. les traductions de Geldner pour IV.1, 12 IX.30, 6; 104, 3; 105, 3 X.61, 25. Bien entendu, le comparatif *śárdhastara* «plus fort» I.122, 10 n'implique

[1] La relation de forme entre *páritakmyā* et (post-ṛgvéd.) *takmán* (proprement «maladie qui fonce») se retrouve dans *omyá(vant)* en face de *óman* (*omán*), *hemyávant* en face de *hemán*.

pas plus l'existence d'un *śárdhas* «fort» que *sáhastama* celle d'un *sáhas* «fort» (cf. les formes citées Debrunner Nominalsuffixe p. 603) [1].

Le sens est «troupe (de guerriers)», et particulièrement (avec ou sans *márutа, marútām*) «troupe des Marut». En cette valeur (qui rappelle une évolution sémantique connue, skt *bála*, lat. *vis/vires*, fr. *force(s)*, all. *Macht*, etc.), *śárdha(s)* équivaut à *gaṇá*, qui toutefois possède une extension plus large. *Máruta*, à lui seul, désigne la troupe des Marut VI.66, 9. Inversement *śárdhas* à lui seul évoque la présence des Marut, soit directement V.33, 5, soit à titre de résonance, d'image implicite I.111, 2 X.147, 5. Il y a peu de termes d'apparence générique qui soient en fait plus strictement localisés.

Existe-t-il une survivance du sens de «force»? La chose est probable dans *tváṃ naráṃ śárdho asi* II.1, 5 «tu es (Agni) la force des hommes», *prá śárdhaṃ carṣaṇīnām* VIII.93, 16 («Indra est) la force des peuples» (à moins de rétablir, comme proposait Roth, *praśárdham?*), enfin *itthā́ gṛṇánto mahínasya śárdhaḥ* VI.68, 8 «louant comme il convient la force du (dieu) puissant» (à la rigueur : sa «troupe»). Ce serait forcé que d'imposer le sens de «troupe» en traduisant par exemple II.1, 5 «tu es pour les hommes ce que sont les Marut (pour les dieux)», et pourtant la formule *śárdho márutam* figure dès le verset qui suit. Le composé *śárdhanīti* signifie «en employant la force» et s'oppose à *várpaṇīti* «en employant la ruse (ruse consistant en transformations dans l'apparence extérieure)» : ceci montre une fois de plus que les mots en composition nominale conservent des valeurs archaïques, perdues à l'état simple.

22. *yat-*

La traduction de cette racine verbale assez difficile a été bien préparée par Geldner, dès l'époque des Vedische Studien. Notons d'abord cette singularité qu'il n'y a pour ainsi dire pas de dérivé nominal, *yatna* (*prayatna*) n'entrant en usage que longtemps après le RV. Seul l'hapax *yatúna* est à rapporter à *yat-*, avec un sens qui, s'il est bien reconnu, éclaire justement celui de la racine. On traduira en effet ce passage (V.44, 8) comme suit «sous le signe de cette compétition [Geldner laisse le mot en blanc], [l'hymne : sic, Geldner] s'avance vers la voix puissante du Ṛṣi, [en des paroles : sic, Geldner] parmi lesquelles se trouve ton nom», *jyáyāṃsam asyá yatúnasya ketúna ṛṣisvarā́ṃ carati yā́su nā́ma te*. L'image ainsi est cohérente : l'allusion aux joutes oratoires se précise, dont *yatúna* se trouve être l'une des nombreuses désignations.

La traduction de *yat-* diffère quelque peu suivant le régime du verbe et

[1] Les traces d'un *sáhas* «fort» chez Gr. (certaines encore retenues par Geldner) sont à abolir : *índreṇa sáhasā* I.23, 9 forme apposition par asyndète; *sáhasaś cid sáhīyān* X.176, 4 n'est pas nécessairement à rendre d'après *tavásas tavīyān*, où *tavás* est adjectif : c'est «plus fort que la Force même» (de toutes manières il s'agit de l'équivalent emphatique d'un superlatif).

suivant qu'il y a ou non préverbe. Il serait vain d'unifier de façon rigide. A l'état le plus simple (c'est-à-dire sans préverbe ni régime), donc à la voix moyenne, *yat-* est de prime abord « rivaliser (entre eux : dit de sujets au plur.) », donc, plus largement, « être en compétition ». Mais l'idée initiale n'est pas encore atteinte ainsi. Celle-ci est sans doute « se mettre en ligne » (pour le combat), image militaire passée vite au champ des compétitions pacifiques. Ex. : *úpa dyávi | yátante vṛthag agnáyaḥ* VIII.43, 4 « les flammes sont en ligne vers le ciel, en ordre libre », comme on a *á te yatante... pṛthak śárdhāṃsi* X.91, 7 « les troupes se déploient en ordre dispersé » (*pṛthak* ici explique la re-fabrication *vṛthak* du passage parallèle). L'image de la bataille transparaît encore VII.79, 2 où *yatante* s'accompagne de la comparaison *víśo ná yuktấḥ* « comme des tribus entrant en guerre ». Avec l'instrum., ce sera donc « se mettre en ligne avec (un adversaire) », au propre ou figurément, d'où l'on rejoint le sens de « rivaliser ». L'idée de la joute oratoire est bien claire dans V.59, 2 *antár mahé vidáthe yetire náraḥ* « les hommes (religieux) se sont mis en rang (de compétition) pour la grande session oratoire » (ce qui n'exclut pas le sens « militaire » : « pour la grande distribution du butin », mis en évidence par Thieme Untersuchungen p. 39). Les vivants sont invités à « se mettre en ligne selon le rang (d'âge) », *anupūrváṃ yátamānāḥ* X.18, 6 (en sorte qu'aucun d'eux ne meure avant son aîné). La rivalité s'exprime VIII.20, 12 *nákiṣ ṭanūṣu yetire* « nul (d'entre les Marut) n'est en rivalité [littéralement : en ligne] avec (tel autre appartenant) à son propre (groupe) » ; avec le même sens, *ná yatante mithấḥ* VII.76, 5, qui forme tautologie négative avec *sáṃ jānate* qui précède « ils sont en accord, ils ne sont pas en rivalité mutuelle ». Autrement dit, ils ne sont en rivalité qu'avec des gens de l'extérieur, I.85, 8.

Un seul cas de régime à l'Acc., inattendu à la voix moyenne, est I.169, 6 où Indra est invité à « se mettre en ligne avec les puissants (de ce monde) quant à la résidence terrestre », *mahấḥ pấrthive sádane yatasva* [1].

L'actif *yatati* va de pair, comme il arrive souvent, avec le causatif *yātayati*. C'est la même notion envisagée transitivement, c'est-à-dire « aligner ». Mitra est le dieu qui « aligne les humains », c'est là sa prérogative typique, car on l'appelle *yātayájjana*. Ce n'est pas exactement les unir, c'est plutôt leur donner les chances égales pour les compétitions (pacifiques ou guerrières) qui les classeront ; c'est même, mieux encore, les « classer » socialement, hiérarchiquement.

En tout cas, « mettre en ligne » (pour faire front contre un ennemi), VIII.35, 12. De même que Mitra classe les humains, que Soma (incidemment) classe « les deux peuples » (c'est-à-dire dieux et hommes) IX.86, 42, de même Varuṇa « met à son rang » l'*arí* V.48, 5 (passage ambigu : Mitra semble avoir affaire au *jána*, Varuṇa à l'*arí*). Indra est réputé comme un être « qui classe (les humains) selon les répartitions fixes », *ṛtuthá yātáyantam* V.32, 12, ou « qui répartit les bienfaits concrets » *yātáyann íṣaḥ* IX.39, 2.

Un seul emploi sans régime direct : « vous n'entrez pas en ligne, pour

[1] L'interprétation est douteuse dans *ubhé sícau yatate* I.95, 7 « il met en ligne les deux armées (opposées) » ; mieux vaut peut-être relier *sícau* à *ṛñján* qui suit.

la puissance, avec les (autres) dieux» VI.67, 10, c'est-à-dire vous vous classez bien au-delà, *nákir devébhir yatatho mahitvá*.

L'actif *yatati* s'applique de préférence à Mitra ou à Varuṇa-Mitra (comme en ce dernier passage), les dieux «classificateurs d'hommes», alors que la voix moyenne se dit des Marut ou d'autres dieux collectifs. C'est encore Varuṇa-Mitra que vise le verset difficile VI.67, 3, qui paraît signifier «vous mettez à leur rang, de par votre puissance, ceux-là même qui obéissent», *sám...śrudhīyatáś cid yatatho mahitvá*.

Au causatif moyen, les nuances sont (comme souvent) mal saisissables : I.33, 6 *ayātayanta* (emploi absolu) doit être «(re)mettre (les choses) à leur rang (par la force)». Au v. V.3, 9 *ágne kadā́m ṛtacíd yātayāse*, on peut proposer «quand donc, Agni, toi qui sais la Loi morale, mettras-tu (les choses) à leurs rangs (respectifs) ?». Un autre exemple, VI.6, 4, est rapproché par Geldner de X.91, 7, ce qui donnerait «(Agni) se déployant», mais c'est plus vraisemblablement «rivalisant (avec le soleil)», par condensation des formules du type *yatate sā́ryeṇa*. Enfin la dernière forme du causatif (actif !) est aberrante, X.127, 7 *úṣa ṛṇéva yātaya* «Aurore, aligne la dette (qu'on a contractée durant la nuit)!», c'est-à-dire «assures-en le recouvrement» (au fig.) (diverses possibilités sont discutées par Oldenberg Noten et Geldner ad loc.). Il ne semble pas nécessaire de postuler un sens entièrement nouveau.

L'acception post-ṛgvédique «effort» n'existe nulle part à titre primaire; toutefois elle est dans la suite logique de certains emplois pour lesquels, devançant l'usage ultérieur, Geldner traduit par «streben», ainsi VIII.43, 4 ou X.75, 3. «Rivalisent (entre eux)» suffit pour le premier passage, et «s'élancer (comme un qui prend son départ pour la compétition)» au second.

Les emplois à préverbe (nous en avons déjà noté quelques-uns chemin faisant) se déduisent en principe assez aisément des précédents. Le sens, évident, «chercher appui auprès de» avec le locatif, dans *á...yatemahi* (voix moyenne!) V.66, 6 ou *á...yatate* III.16, 4, ou enfin (voix active!) *á yatathaḥ* V.74, 2 découle du sens de «s'aligner sur»; la différence de voix a moins d'importance après préverbe qu'à l'intérieur du verbe simple. Le moyen est transitivé, comme on sait, par le préverbe, d'où des emplois comme I.64, 4 *rukmā́m ádhi yetire* «ils ont aligné (sur eux-mêmes, ils ont mis en rang comme pour une compétition) des parures dorées»; *ánu jánān yatate* IX.92, 3 est «il range les gens à sa suite», autrement dit «il se les subordonne» dans le classement hiérarchisé.

23. La racine *mith-* et le nom *mithuná*

Le sens obvie de *mith-* est «faire querelle» : la femme du joueur est abandonnée par lui et pourtant, dit-il, «elle ne m'a pas cherché querelle, ne s'est pas mise en colère» X.34, 2 *ná mā mimetha ná jihīḷa eṣá*. Plus généralement, c'est «critiquer» (une divinité, opposé à «louer») I.42, 10. A la voix moyenne, «se quereller» (deux sujets : Aurore et Nuit, *ná methete* «elles ne se querellent pas» I.113, 3). Le participe (actif) désigne des adversaires «qui

cherchent querelle », le terme avoisinant volontiers *spṛdh-* qui souligne l'élément « lutte ». C'est aussi l'emploi du verbal *ámithīta* « qui n'a pas été provoqué en querelle ». L'idée de la compétition (pacifique ou guerrière, ou l'une et l'autre à la fois) domine dans le dérivé nominal *mithatī* (hapax).

Cette même notion de dispute entre adversaires se retrouve dans l'adverbe *mithás: ná yatante mithás* VII.76, 5 « ils ne se disputent pas entre eux (pour la prééminence) ». On retrouve ici le voisinage de *spṛdh-* I.119, 3, consolidé dans le composé *mithaspṛdhyā*. Mais il ne s'ensuit pas que *mithás* à lui seul signifie qu'il y ait lutte ou dispute; il désigne seulement un état d'alternance ou de réciprocité entre deux éléments; le contexte fournit le reste. L'idée de compétition est présente, mais à l'arrière-plan, dans VII.57, 3 X.65, 2; atténuée IV.24, 3 et 4. La relation réciproque met en évidence une union parentale (au figuré), dans VIII.72, 14, où les sucs de soma sont représentés s'unissant « réciproquement » avec les *jāmí*, c'est-à-dire les ingrédients, « tels les veaux avec leurs mères ». En dépit de cette phrase comparative, l'image est à demi sexuelle, comme le montrent le nom *jāmí* « consanguin » et le verbe *nas-* (*sám...mithó nasanta jāmíbhiḥ*). Nous retrouverons cette nuance un peu plus loin.

Ailleurs, *mithás* indique l'action de se relayer, parlant du Soleil et de la Lune X.68, 10, probablement du Hotṛ et de l'Adhvaryu I.144, 3. Cette acception est précisée dans le composé *mithastúr*, dit du Jour et de la Nuit VI.49, 3 « qui se relaient l'un l'autre » (l'élément °*túr* soulignant l'idée de compétition latente, comme dans *ví tartūryante* VIII.1, 4), ou bien des faveurs divines VII.26, 4 « qui se rattrapent l'une l'autre » (c'est-à-dire renchérissent l'une sur l'autre), ou enfin des pierres du pressoir X.76, 6, au même sens.

L'adverbe parallèle *míthu* (*míthū, mithuyá;* plus tard *mithyá*, cf. Ai. Gr. 3 p. 75 et 147) a évolué dans une autre direction. De l'idée d'alternance ou d'alternative on est passé à celle d'erreur, et l'adverbe signifie « de façon erronée ou incorrecte » (cf. *anyathā* en skt class.); le composé *mithūkṛt* se dit d'un char qui a été « fabriqué à l'envers ». Mais qu'il subsiste aussi la valeur initiale, est confirmé par le composé *mithūdṛś*, sinon dans I.29, 3 (passage où le sens est indéterminable), du moins dans II.31, 5 où cette épithète, appliquée au Jour et à la Nuit (comme les emplois ci-dessus de l'adverbe *mithás* et de la racine *mith-*), doit signifier « qui donne l'impression d'une alternance, d'un relai l'un par l'autre ». Ainsi serait assuré le lien entre *mith-/mithás/ míthū*.

* * *

Reste *mithuná*. Le terme s'emploie préférablement au duel, jamais au singulier — le sing. apparaît depuis la prose védique —, rarement au pluriel. Le duel met en relief la notion d'alternance, d'association entre deux éléments; il est souligné par *dvá* X.17, 2, *dvá mithuná* ou *mithuná* tout seul signifiant « une paire, un couple », couple d'êtres animés formant « tandem ». Ainsi les deux Aśvin (« qui se relaient ») III.39, 3 IV.45, 1 X.40, 12; les deux officiants, Hotṛ et Adhvaryu (cf. ci-dessus avec *mithás*) I.83, 3 V.43, 15 X.97, 37, Hotṛ et Udgātṛ I.173, 2, Sacrifiant et Purohita (sous les traits d'un couple de

chevaux attelés) VIII.33, 18; le Soleil et la Lune (cf. également ci-dessus avec *mithaḥ*) X.88, 11. Le couple de démons appelés *kimīdín* doit se résoudre en un duel générique, *yātudhána* et *kimīdín*, comme le montre X.87, 24. L'association concerne parfois le couple sexué, ainsi Agastya et Lopāmudrā I.179, 3; Yama et Yamī X.17, 2 et 10, 9 (en ce dernier passage, *mithuná* s'applique aussi au Ciel et à la Terre, qui forment également un couple sexué). Le vers X.99, 5 est mal précisable : couple mari/femme ou père/mère. L'image du Jour et de la Nuit, que nous avons déjà rencontrée, repose sur celle du couple joint dans une couche commune I.144, 4. Au vers X.87, 13 il s'agit simplement de l'homme et de la femme, apparemment se querellant (ce qui nous ramènerait au sens premier de la racine *mith-?*). L'image sexuelle est à l'état latent X.40, 12 où il s'agit des Aśvin et de Sūryā. La relation époux/épouse n'est pas antinomique à la relation sororale (consanguine), comme le montre le voisinage de *jāmí* (à propos du Ciel et de la Terre) I.159, 4 et (à propos des mêmes et de Yama/Yamī) X.10, 9; rappelons encore l'adverbe *mitháḥ* au v. déjà cité VIII.72, 14. On notera que la notion de sexualité était toute proche dans le cas d'Agastya et surtout de Yama. De là vient l'évolution si aisée du mot *mithuná* (neutre), dans la langue postérieure, vers le sens de « copulation ».

Un dernier verset illustre encore — et justement à propos du Ciel et de la Terre — l'idée de consanguinité, mêlée à celle de maritalité : c'est III.54, 7 *utá svásārā yuvatí bhávantī|ád u bruvāte mithunáni náma*, « d'une part ce sont de jeunes sœurs [c'est-à-dire, ils sont frère et sœur, ou bien « deux sœurs »], mais de l'autre, ils portent [emploi prégnant de *brū-* à la voix moyenne] des noms (formant) couple [pluriel générique au lieu du duel attendu, — c'est-à-dire ils sont mari et femme] ». C'est un premier exemple de ce pédantisme grammatical, rarissime dans le RV., mais dont certains kāvya classiques useront fréquemment : car le mot *mithuná* évoque aussi l'idée du masculin et du féminin (éventuellement opposé au féminin seul). On voit donc qu'il y a des liens assez subtils entre *mithuná* d'une part, la racine *mith-* et l'adverbe *mitháḥ* de l'autre.

Notes annexes. — 1. Dans *dyávāpṛthivī*, la féminité du premier élément n'est acquise que secondairement, par le fait que le composé dans son entier se trouvait être obligatoirement féminin. L'apposition de *mātárā* (ou *svásārā*) n'a pas de signification à cet égard, *mātárā* au moins pouvant être un « duel elliptique » (d'ailleurs le mot est occasionnellement masculin, I.140, 3). Il faut relever toutefois que le thème *dív|dyú* est de temps en temps féminin, non seulement dans le duel elliptique *dyávā* (ce qui se comprend de soi), mais dans quelques passages où figurent *dyaúḥ, dyám, dyávaḥ:* soit par contamination de Pṛthivī voisin, soit par prévalence du concept d'Aditi (X.63, 3; cf. l'association *dyaúr áditiḥ* par ex. V.59, 8), soit enfin quand *dív|dyú* signifie (ou : signifie aussi) « jour », acception pour laquelle le genre masculin est d'ailleurs également attesté. *Dyám utémām* repose évidemment sur *pṛthivīṃ dyám utémām* Geldner ad IX.96, 3. Il se peut néanmoins qu'une certaine tendance au genre féminin ait été présente dès l'origine. — De la valeur féminine du composé *dyávāpṛthivī* émane la féminisation secondaire de *ródasī*, qui a toutes chances de s'être substitué à un ancien neutre **ródas(ī)*.

2. *Mithuná* pluriel désigne une collection d'éléments-couples, ainsi les 720 Jours et Nuits I.164, 11, les séries de Hotṛ et d'Adhvaryu (ou : Sacrifiant et Épouse) V.43, 15 X.97, 37. Ou alors «trois éléments dont deux forment une paire» IV.45, 1 (les deux Aśvin et leur femme commune). Enfin une collection d'individus formant deux camps opposés (ici flotte à nouveau la notion de «lutte», comme dans *mith-*) I.131, 3. Au vers III.54, 7 (déjà cité), le pluriel est attiré par *náma,* à la manière d'un adjectif.

24. *jāmí*

Intermédiaire entre adjectif et substantif (cette catégorisation est souvent sans valeur en védique), le mot *jāmí* désigne le «consanguin», le parent par la naissance (*jā-*). Mais assez rarement il est dit que tel être serait le *j°* de tel autre : la consanguinité affirmée par *j°* est ou bien posée à l'état absolu, ou à entendre (au pluriel) comme valant à l'intérieur d'un groupe; autrement dit c'est la notion de «frère» ou «sœur». Bien que le mot soit indifférent au genre, l'aspect féminin domine, simplement parce que les emplois figurés auxquels s'applique *j°* de préférence reposent sur des valeurs féminines, comme sont féminines dans le RV. la majorité des notions «sous-entendues». De fait, *j°* avoisine *svásṛ,* dont il est une simple variante I.65, 7; 123, 5 (l'Aurore comme «sœur de Varuṇa»); 185, 5 III.1, 11 IX.72, 3. L'acte interdit entre *j°* est l'acte charnel, ce qu'on appelle précisément *ájāmi* V.19, 4 X.10, 10 : c'est cela qui caractérise le *jāmitvá* et l'oppose au *mithunátva,* au couple sexué, cf. X.10, 9 : il est vrai que le Ciel et la Terre qui sont *j°* (frère et sœur) sont appelés aussi *mithuná* I.159, 4, mais ceci est dû à la valeur flottante de ce dernier terme.

L'acception plurale de *j°* ressort de I.23, 16, où les Rivières sont dites «mères des prêtres, sœurs (entre elles)»; IX.72, 3 (dit des doigts de l'officiant, occupés au soma, cf. ci-après; ces doigts étant en ce passage dénommés «parents [deux à deux, c'est-à-dire pairs et impairs]», *dvayībhiḥ... jāmībhiḥ*); X.92, 10, où les «frères en soma», *somájāmi,* sont dits *somyā́ḥ,* Geldner ad X.92, 10 ; X.55, 4, où les Aurores sont «sœurs» entre elles, etc.

La préférence donnée au féminin est nette dans III.31, 2, où *j°* vise la «sœur» en tant que privée d'héritage, ou bien dans IX.96, 22, décrivant le soma qui marche (tel un amant) «vers la sœur de son ami». Il est vrai qu'Agni, en plusieurs endroits, est appelé lui aussi un *j°*, c'est-à-dire «parent» (des humains); parfois c'est Indra, lequel est *devájāmi;* le «monde frère», *jāmi lokā́* III.2, 9, est une périphrase pour le Ciel, *j°* de la Terre [1]. Ailleurs, *j°* désigne les doigts, entités féminines (ainsi au Livre IX), ceux de l'opérateur du soma (comme nous l'avons vu), qui sont attelés à une tâche commune. On les appelle les «sœurs de Trita» IX.37, 4, les «sœurs des Hotṛ» (les *saptájāmi*) IX.10, 7. Plus souvent, les *j°* sont les discours, les pensers poétiques, au nombre de sept parce qu'ils sont censés émaner des

[1] Au v. X.21, 8 les *j°* doivent être des entités féminines, les «co-épouses d'Agni» ou plantes (Geldner ad loc.).

sept officiants IX.8, 4 et passim (également un trait du Livre IX). C'est là le jargon semi-ésotérique du maṇḍala sômique. L'assimilation n'est pas achevée au v. VIII.12, 31 où le poème en l'honneur d'Indra est comparé à une «sœur» qui conduit les pas du dieu vers le sacrifice. De là vient l'idée que le «sentiment de parenté» (Geldner) entre les Marut est dû à leur amour pour l'hymne (I.166, 13); que le chant est *devájāmi* (VII.23, 2) «parent des dieux». Il y a dans *j°* la double notation d'une association «fraternelle» et d'une parenté génétique. On peut hésiter pour III.57, 3 entre «coulées de graisse» et «paroles»; les passages précédents nous orientent vers cette seconde acception.

Il y a une idée voisine, mais plus générale, celle d'une «connexion intime», dans des passages où il est question de «paroles *j°*», *jāmí bráhmāṇi* VII.72, 3, ou d'«armes *j°*» VIII.6, 3 X.8, 7 : ces armes n'étant autres que les paroles, ce sont les armes dont dispose le prêtre ou le barde, comme le kṣatriya a son arc et ses flèches. Le contexte indique qu'il s'agit du trésor de poèmes conservés dans telle ou telle famille, autrement dit *j°* en vient à signifier «traditionnel», et le mot alterne avec *pítrya* X.8, 8. Unissant des notions déjà vues, l'«arc *j°*» de VIII.72, 4 est à la fois Agni lui-même (comme déclancheur de la parole) et le «mot» (cf. les «similitudes amies» du poète français).

L'idée sexuelle est, on l'a rappelé, distincte de *j°*, quoique associée à ce mot dans le mythe Yama-Yamī qui combine la sororité et la conjugalité; la mixture de soma et des ingrédients VIII.72, 14 n'est pas conçue comme sexuelle puisqu'elle s'accompagne de la comparaison «comme les veaux avec leurs mères», mais on a inversement IX.101, 14 et, de façon moins distincte (les doigts s'unissant à Soma-l'époux) IX.65, 1 et peut-être 89, 4.

D'une manière plus large, *j°* est le «parent» opposé à l'étranger, lequel porte uniformément le titre purement négatif d'*ájāmi;* une fois se trouve l'opposition *j°/vijāmi*, ce dernier étant le «faux ou mauvais parent».

La valeur génétique est assurée, sur le plan mythico-cosmique, au v. III.54, 9 où *j°* concerne la «parenté» de l'homme avec le grand Aïeul; au X.10, 4 il s'agit de la parenté de Yama et Yamī avec le Gandharva et l'Apsaras [1].

25. *mitrá*

Mitrá est à la fois le nom du dieu et celui de l'«ami». Si l'on se fiait à Gr., le sens d'«amitié» ou plus exactement «alliance», présumablement au neutre, se limiterait à deux passages du Livre X (34, 14 avec *kṛ-* et 108, 3 avec *dhā-*); il serait donc secondaire. Il n'en est rien. Cette acception existe

[1] *Vijāman* n'a rien à voir avec (*ví*)*jāmi* et désigne une articulation du corps comme «jumelle» : *ví* figure ici au sens de *dví*, comme dans *vípakṣas* et peut-être dans *vidradhá vípathi vivavri vyàśva*, où toutefois ce serait abuser de l'obscurité de ces mots que d'y imposer un *ví* = *dvi*. — *Sajātá sajātyà* répond à *j°* X.64, 13 et s'oppose à *jñá* («connaissance» ou «parent» non consanguin) I.109, 1; il répond à *pitṛ́* III.54, 16; les autres attestations sont mal déterminables. Noter que *jñāti*, au moins en un passage (X.117, 9), est bien le «parent par consanguinité».

d'abord à la base des composés *mitrádhita* et °*dhiti* (où l'on reconnaît la jonction typique *mitráṃ dhā-* «conclure alliance», qui le cas échéant se présente avec *mitrá* «ami», ainsi II.4, 3) ainsi que *hitámitra* [1], à la base de dérivés comme *mitrāyú, mitrín, mitr(ī)ya, mitrya, mitréru.* Mais encore il existe des formules analytiques, qui ne sont nullement limitées au Livre X, où *m*° est «alliance» : *mitráṇām... dhéṣṭhaḥ* I.170, 5, *dhattā... mitrám* IV.33, 10, *yathākṛtám... mitrám* VII.18, 10, *mitré hité* (comme *hitámitra* déjà cité) X.132, 5, *mitrám... sádhan* I.96, 1, *mitrám prá mināti* IX.97, 30, peut-être *janáyan mitrám* X. 8, 4. On a donc une situation proche de celle de *vṛtrá* où le sens premier est «résistance», littéralement «obstruction»; où, en revanche, il manque entre l'abstrait et le nom propre le sens intermédiaire «qui obstrue».

Mitrá est donc «alliance, pacte» plutôt que simple amitié. L'amitié elle-même y est figurée comme un pacte, avec l'image des sept pas X.8, 4; pacte avec un roi IX.97, 30. On retrouve une tendance analogue avec le *mitrá* agentis, ainsi X.27, 12 où il s'agit d'une femme qui se cherche un «époux» parmi le peuple (ci-dessus p. 35). Le lien entre *mitrá* et *jána,* que nous avons déjà relevé loc. cit., se présente, soit pour fournir le sens de Volksfreund VIII.23, 8, soit associé à l'idée de mariage X.68, 2 (Geldner, qui sans doute avec raison traduit *jáne mitró ná dámpatī anakti* «il consacre [leur union] comme l'homme de confiance [celle de] deux époux»). L'idée d'alliance en cas de danger extérieur est marquée I.129, 10 «que la Force accompagne Indra comme un allié pour un secours puissant!» *mahimá sakṣad ávase mahé mitráṃ návase.* L'expression *mitró ná súdhitaḥ* signifie sans doute «bien reçu comme un ami» (Geldner ad IV.6, 7 V.3, 2 et ailleurs), mais le sens de base doit tenir compte de la présence de la racine *dhā-* et se laissera restituer étymologiquement comme suit : «lui avec qui l'alliance (singulièrement, l'alliance matrimoniale) a été heureusement conclue» [2].

Un passage du RV. montre une étape transitoire entre «alliance» et «allié» : il est question (X.89, 8) des «gens qui enfreignent les institutions de Varuṇa et de Mitra, comme (on enfreint) *yújaṃ (ná)... mitrám*» : s'il n'y avait que *mitrá,* on traduirait «une alliance (privée)»; la coexistence de *yúj* oblige à rendre «comme (on trahit) un ami allié».

Bref, *mitrá* «ami» nous semble clairement sortir de *mitrá* «alliance», en dépit des proportions numériques. Et c'est du sens d'«ami» que sort à son tour «le dieu Mitra», comme «le démon Vṛtra» sort de *vṛtrá* «ennemi». En nombre de passages, les deux valeurs sont confondues, sans doute à dessein, pour créer une surimposition. Mitra-ami est la qualification privilégiée d'Agni : Agni est *mitrá,* c'est-à-dire est un «ami» (des dieux ou des humains, — la

[1] Éventuellement aussi *mitrakrú* si le sens est bien «qui détruit le pacte» (Geldner) et *mitrámahas* «dont la puissance est faite d'amitié», c'est-à-dire de sa qualité d'ami (épithète d'Agni, le *mitrá* par excellence, comme nous allons voir).

[2] *Mitrá* est ainsi très voisin d'*aryamán* qui, on le sait, est en liaison étroite avec le mariage, au sens probable de «prétendant» (Geldner ad V.3, 2; 85, 7 restitue une valeur plus générale). *Aryamán* a affaire avec la maison, le foyer domestique, comme *mitrá* avec la tribu (*jána*). Quant à *sákhi,* c'est l'ami en tant qu'associé (à quelqu'un ou à quelque tâche, régime instrum. ou gén., alors que *mitrá* est d'ordinaire sans régime, l'ami in abstracto).

chose est laissée dans le vague, sauf tout au plus I.94, 13/III.5, 3) et, en même temps, «il est Mitra»; ce second sens est clair là où se présente une particule comparative : «il est comme Mitra». Au v. V.3, 1 Agni-ami est distinctement dénommé Mitra. Les deux emplois, l'appellatif et le nom propre, sont aussi mal précis l'un que l'autre. Mitra est le dieu pacifique, qui unit ou met en ordre les humains, qui hiérarchise. L'idée de «paix» existe aussi avec *mitrá*-ami, ainsi II.4, 3; le *mitrá* arrange (les contestations) au sujet des terrains VIII.31, 14. Le renom de Mitra est *kṣaitavant* («populaire») VI.2, 1, tout comme *mitrá*-ami exerce son rôle «parmi le peuple» (*jáne*, cf. ci-dessus). «Agni est Mitra», nous est-il enseigné III.5, 4, et le poète ajoute «le Mitra des fleuves et des montagnes», ce qui invite à retomber aussitôt dans l'acception «ami» [1].

Noter que les composés (à part le pseudo-composé *mítrarājānā varuṇā* V.62, 3 qui est pour **mitrāvaruṇā rājānā*) reposent sur *mitrá* «ami» (ou «amitié»), non sur Mitra nom propre.

26. *dhiṣáṇā*

On a écrit beaucoup sur ce mot, avant et depuis l'époque où Johansson, en 1919, lui a eu consacré une monographie développée. Conformément à l'esprit du temps, Johansson y reconnaissait une divinité de la fécondité et de la végétation. En fait, il n'y a qu'un petit nombre de passages attestant un lien entre *dh*° et les eaux ou les plantes, et là même une interprétation différente est plus plausible.

Allons tout de suite aux (rares) endroits d'où l'on peut extraire un enseignement positif. Au v. III.32, 14, le poète dit «je louerai Indra, quand la *dh*° m'aura saisi (*vivéṣa*), m'aura engendré (*jajána*)». On peut joindre à ce passage le v. VI.11, 3 «quand l'orateur parle d'une tonalité mélodieuse, alors la *dh*° se dispose à mettre en branle le sacrifice», *dhányā cid dhí tvé dhiṣáṇā vāṣṭi prá devā́ñ jánma gṛṇaté yájadhyai*. La *dh*° apparaît ici comme une force, une impulsion qui rend le poète apte à créer son œuvre. C'est donc l'inspiration poétique. Si l'on suit cette donnée, l'explication étymologique devient claire : *dhiṣáṇā* élargit un ancien *dhíṣ* (à travers un intermédiaire **dhiṣan*, thème archaïque en *-an*), comme on a *pítanā*/*pít*, *yoṣáṇā*/*yóṣ-ā* (*yóṣan*), *vadhánā*/*vádhar*, *kanyánā*/**kanyan* (cf. *kanín-a*), *daṃsánā*/*dáṃs*, *hasanā́*/*has*°. En fait, *dhíṣ* est attesté I.173, 8 «quand tu visites le commun des hommes et les patrons eux-mêmes par l'Inspiration...», *sūrī́ṃs cid yádi véṣi jánān*.

Dhiṣáṇā avoisine *dhí* «poème» I.102, 1 «je t'apporte ce poème, une fois

[1] Le duel *mitrá* évoque naturellement le composé *mitrávaruṇā* VIII.25, 2 (hymne à ces divinités), mais il signifie aussi «comme deux associés», épithète de *rathyā́*. Le pluriel *mitrásaḥ* d'une part rappelle l'énumération Varuṇa Mitra Aryaman, de l'autre conserve son sens appellatif : «les alliés», cf. Geldner ad VII.38, 4.

que la *dh°* a été ointe (c'est-à-dire a marqué son onction, sa beauté) sur le chant de ce (prêtre)», *imáṃ te dhíyam prá bhare... asyá stotré dhiṣáṇā yát ta ānajé.*

Au v. III.2, 1, la *dh°* est le poème lui-même : «nous créons pour Agni une œuvre poétique, clarifiée comme le beurre fondu». Même évolution de sens pour *víp, matí, dhī́, dhītí, manīṣā́* et autres.

Il nous faut maintenant accommoder cette valeur aux passages qui, pris par eux-mêmes, ne comportent pas de démonstration. La *dh°* est (personnifiée ou non) une force poussant le poète ou le dieu à agir. Elle est la génitrice de richesses, que le poète cherche à persuader X.35, 7. La richesse est en connexion, en plusieurs points, avec *dh°* : c'est la *dh°* qui dispose Vāyu pour la richesse VII.90, 3, qui est elle-même la «riche» ou l'«enrichissante» (*dhányā*) V.41, 8 VI.11, 3. Rien de surprenant, l'inspiration étant un don qui ouvre au poète l'accès à la prospérité, selon les vues communes du Veda. On invoque donc *dh°* «pour le gain» (*sātí*) III.56, 6; elle «destine» Indra au gain VI.19, 2, distribue les prix (*vája*) III.49, 4, fixe le breuvage (*pītí*) IV.34, 1 (pourboire). De manière plus générale, c'est elle qui aiguise la force d'Indra, son impetus, son pouvoir spirituel (*krátu*) VIII.15, 7, qui le pousse à détruire Vṛtra III.31, 13. Elle presse le soma pour les dieux I.109, 4; «la grande *dh°*, est-il dit I.102, 7, t'a rendu brillant» (tel est le sens probable de *titviṣe*, entendez : brillant en compétition). «La grande *dh°* aspire au soma» X.96, 10. Tous ces passages qui, en eux-mêmes, n'ont pas beaucoup de signification, viennent pour ainsi dire commenter le sens d'«inspiration», dès lors que ce sens a été bien établi.

En deux endroits (seulement !) il y a un lien entre les eaux et *dh°* : «elles contractent alliance», est-il dit I.96, 1, idée assez banale selon laquelle les eaux (auxiliaires des rites) et l'inspiration coopèrent pour le sacrifice. Il n'y a rien là d'un Vegetationszauber. Au v. V.41, 8 (déjà cité), *dh°* est invoquée, parmi les entités factrices de bienfait pour l'homme, avec les arbres et les plantes, mais aussi avec Vāstoṣpati et Tvaṣṭṛ. Au v. X.30, 6 *dh°* est mentionnée à côté des Adhvaryu et des eaux. Enfin le v. IX.59, 2 s'adresse au soma : «clarifie-toi pour les eaux, les plantes, les *dh°* !». On n'a aucune difficulté à rendre ce pluriel par «pour les (différentes) sortes d'inspiration» ou bien «pour les produits de l'inspiration». Autre exemple du pluriel IV.36, 8 où l'on dit des Ṛbhu (en traduisant librement) «prenant la poésie pour matière première, ô Ṛbhu, charpentez-nous toutes les jouissances humaines, le gain le plus haut, (le gain) brillant, à l'élan puissant, la richesse, la jeunesse !» *yūyám asmábhyaṃ dhiṣáṇābhyas pári... víśvā náryāṇi bhójanā | dyumántaṃ vā́jaṃ víṣaśuṣmam uttamám á no rayím ṛbhavas takṣatā́ váyaḥ.* L'inspiration est à l'origine de tous les avantages matériels. Geldner propose comme alternative de voir dans *dh°* pluriel une expression pour «tous les mondes» : ce serait alors une pluralisation du concept duel (v. ci-dessous), mais l'hypothèse a moins de vraisemblance.

Troisième et dernier cas du pluriel : V.69, 2 où les trois *dh°* sont, ou bien des vaches mythiques, fécondées par les taureaux divins, ou «les trois mondes» (sic Sāy., cf. Geldner ad loc.). Nous préférons la première interprétation : les vaches sont volontiers le symbole du pouvoir poétique.

Restent quelques passages un peu plus éloignés du sens de base : au v. I.22, 10, *dh°* figure parmi d'autres « épouses des dieux », avec *hótrā*, *bhâratī*, éventuellement *várūtrī*. Au v. I.109, 3, il est dit que les pierres à presser le soma sont « dans le sein de *dh°* ». D'une manière générale, *dh°* est en liaison avec les rites : l'expression « du sein de *dh°* » reparaît X.17, 12 et, côte à côte (comme aussi X.30, 6 précité) « de(s mains de) l'adhvaryu », « hors du tamis » (à propos d'une goutte de soma qui tombe) : ici le mot *dh°* est conçu comme le lieu où se passe l'acte de pressurer (Sāy.) ou comme la *vedi* même. Mais c'est là une acception secondaire : l'inspiration poétique s'est concrétisée en objet ou instrument du rituel.

Au duel, *dh°* désigne indiscutablement le couple Ciel-Terre. Dans les versets I.160, 1 VI.50, 3 et 70, 3, la mention « ciel et terre » est formulée contigûment, si bien qu'en ces passages il se peut que *dh°* conserve son sens premier « les deux (puissances) inspiratrices ». Aux v. VIII.61, 2 X.44, 8, *dh°* figure seul au sens de *dyávāpṛthivī*. Ce fait ne doit pas nous porter à mettre en doute les conclusions qu'impose l'examen de *dh°* singulier. Il arrive que des noms duels, désignant « ciel et terre », se fondent sur des notions qui, au singulier, avaient une valeur toute différente. On conçoit certes que *pājas* « masse » ait pu aboutir, au duel, à cette signification; de même *rájas* « vapeur » (?) ou « (espace) sombre ». Mais *kṣoṇī*, qui paraît avoir signifié « groupe des assistants » (? Cf. Neisser s. u.), *camū* comme n. d'un récipient, *púraṃdhi* « abondance », *krándas* « cri de guerre » sont inattendus comme dénominations duelles du ciel et de la terre; de même *ródasī*, dont il est vrai le sens primitif (nt. sing. **ródas?*) est mal restituable. *Púraṃdhi* est intéressant dans ce cadre, parce que le terme (comme on l'a vu p. 7) concerne aussi l'inspiration, envisagée comme « plénitude spirituelle ». L'aboutissement, au duel, a été similaire à celui de *dh°* [1].

Dhiṣáṇā apparaît fortement détérioré dans l'AV., en tant qu'épithète (masculine !) de démons, au sens indéterminable. Mais, à l'endroit correspondant, la version kaśmîrienne a *dhiṣáṇā* (fém.) II.14, 1 avec le sens possible de « foyer » (Bloomfield), lequel remonte à l'expression rgvéd. *dhiṣáṇāyā upásthe* (précitée) entendue comme « au sein du lieu sacré ».

Secondaires et artificiellement déduites du RV. sont les significations : *a*) connaissance, intelligence, dans VarBS. et BhagP. (aussi comme adjectif, « intelligent »), aux genres masculin ou neutre; *b*) résidence, séjour, BhagP.

[1] L'hapax *dhiṣaṇyánt* (dans *dhiṣá dhiṣaṇyántaḥ*) IV.21, 6 doit signifier « ceux qui sont inspirés par l'inspiration ». C'est là un dénominatif qui se trouve par rapport à *dh°* dans la même relation que *kṛpána, turáṇa, bhuraṇa, °saraṇá* (toutes formations plus ou moins archaïques, BSL. 37 p. 17) par rapport à *kṛpaṇyáti, turaṇyáti, bhuraṇyáti, saraṇyáti*.

De manière analogue, le désidératif *didhiṣ(a)-* — auquel se réfère en dernière analyse le mot *dhiṣáṇā* — signifie « qui recherche », dit des pensées, I.71, 3 X.114, 1 (passage où figure *aveṣan* comme verbe principal, de même qu'on avait *dhiṣá véṣi* I.173, 8 précité); il faut traduire en conséquence « (les dieux) qui se sont emparés du lait céleste, y aspirant ». Enfin I.132, 3 « les pensées cherchent à fixer leur résidence en Indra », *índra okyàṃ didhiṣanta dhītáyaḥ*.

Dhiṣṇya s'entend, de la manière la plus naturelle, de Vāc ou des Aśvin (comme dieux « producteurs ») « apte(s) à (créer) l'œuvre poétique ». Le sens de « foyer », au féminin plur. IV.3, 6, est certainement secondaire.

27. *tap-* et *tápas*

Tap- est «brûler», dit du feu, du soleil. Le terme sert notamment à désigner l'ennemi, le démon que brûle Agni; l'arme du dieu est «brûlante», c'est la brûlure même (*tápus*); l'«arc parent» (*jāmí... dhánus*) qu'on a fait brûler ou chauffer VIII.72, 4 n'est autre qu'Agni (Geldner ad loc.) [1].

Au v. X.27, 23 il est question des «trois Buffles» qui brûlent la terre (Soleil, Vent, Agni selon Geldner); au v. I.164, 13, de l'essieu qui chauffe; en plusieurs points, du *gharmá* ou récipient mis au feu; III.53, 22, l'ennemi qu'on brûle est comparé à la hache qu'on échauffe (pour l'ordalie ?).

Au fig., «je veux mourir aujourd'hui même si j'ai brûlé la vie d'un homme» VII. 104, 15 *adyá murīya... yádi... áyus tatápa pūruṣasya*. Sur un autre plan : le soma «éclaire» les ténèbres par la lumière IX.108, 12 (*pratápan*); le cri des Aṅgiras a incendié les mondes III.31, 10 (*ví... atapat*).

Enfin la douleur est une brûlure, qu'elle soit physique I.105, 8 ou, plus souvent, morale : douleur de l'épouse délaissée (*tapyate*) X.34, 10, de Purūravas délaissé (id.) X.95, 17, du joueur malchanceux (avec l'idée assez nette du «remords») (*tatāpa*) X.34, 11 — les dés eux-mêmes brûlent (*tápana*), ibid. 7, au double sens; enfin «les mauvaises nocivités de l'*arī* (l'ennemi ou le concurrent du chantre) me tourmentent» VI.59, 8, *tápanti māghá aryó árātayaḥ*.

Tout se déduit donc directement de l'idée de «brûlure», dans la racine *tap-* et ses dérivés nominaux (le cas de *tápas* étant réservé). On peut hésiter sur le sens exact d'un passage de la fin du 10e Livre où *paritápyā* figure à côté de *tápas* : le poète (167, 1) célèbre Indra, «tu as vaincu le soleil», faut-il ajouter «par l'ascèse que tu as pratiquée» ? comme le propose dubitativement Geldner. N'est-ce pas plutôt «tu as vaincu (l'éclat du) soleil par ton propre éclat» ? Ce serait en effet le seul exemple d'«ascèse» pour la racine *tap-*, sens ici peu vraisemblable (à propos d'Indra), alors que justement la conquête du soleil fait penser à un *tápas* «éclat» plus qu'à toute autre valeur. Il est peu probable que l'adorateur d'Agni qui «se laisse chauffer la tête» (et apporte du combustible) IV.2, 6 se livre à une pratique ascétique : il risque seulement la brûlure dans son zèle à bien entretenir le Feu rituel (*tatápate mūrdhánam*), cf. IV.12, 2.

Reste le dérivé neutre *tápas*. Il n'est attesté qu'aux Livres VI et VII, en un passage des Vālakhilya, enfin au Livre X, donc dans un secteur limité de la Saṃhitā.

Dans VI-VII, le sens est en harmonie avec celui de la racine verbale, c'est la «brûlure» causée à l'ennemi. C'est aussi cette valeur que rend le Livre X dans une partie des cas : ainsi 83, 2 et 3 où l'on voit Manyu, la «fureur» guerrière, s'associer au *tápas* pour détruire l'ennemi. La parole est aussi une arme brûlante, cf. *agnitápobhir arkaíḥ* X.68, 6 «avec les hymnes (magiques)

[1] *Tápus* est partout substantif, bien que l'apposition *tápuṣā cakríyā* «avec (cette) arme-brûlante (qu'est) la roue (du char)» II.34, 9 puisse servir de transition à un emploi adjectif connu pour *tápu* et *tápuṣi;* Geldner a déjà éliminé l'interprétation adjective pour II.30, 4 VI.52, 2.

brûlant de feu », hymnes proférés par Bṛhaspati qui est lui-même un *tápana* II.23, 4 : Geldner compare les expressions *arkaśoká* et *śucáyadbhir arkaíḥ* (ad VI.4, 7). Il se peut que les allusions à l'arme « brûlante » d'Agni, y compris celle à l'arc VIII.72, 4, impliquent en partie ce double sens. — L'acception « tourment moral » est présente au v. VII.82, 7.

Au Livre X et dans les Vāl. apparaissent des nuances nouvelles :

a) Le *tápas* cosmique est évidemment une « chaleur » grâce à laquelle est issu le Principe initial, chaleur d'une sorte de « couvaison ». Que l'idée soit bien celle-là s'avère à l'épithète *abhîddha* qui figure en contexte analogue X.190, 1. Le *tápas* cosmique est associé à l'Océan, à Mātariśvan, etc. X. 109, 1.

b) On est d'abord tenté de voir un prolongement de la notion « cosmique » dans le *tápas* figurant pour associé du Satya et de la Śraddhā X.113, 2; mais cette énumération même nous incite à chercher une valeur plus spirituelle. Il s'agit d'un état dans lequel doit être le sacrifiant, d'une préparation mentale, d'un « échauffement », qui n'est pas nécessairement une « ascèse » avec ce que tout ce terme implique. Plutôt un état préparant une intuition, comme Vāl. 11, 6 où le poète affirme qu'il a « vu » grâce au *t°* le don de l'inspiration poétique que firent Indra et Varuṇa aux premiers Sages, *yáni sthánāny asṛjanta* [lire *ás°*] *dhítā yajñáṃ tanvānás tápasābhy àpaśyam.*

C'est aussi une préparation mentale que constate chez l'époux l'épouse désireuse de progéniture X.183,1, quand elle observe qu'il est « né du *tápas* », qu'il a été « rendu puissant par le *t°* » : grâce aux énergies accumulées par le *t°*, il sera en mesure de procréer. Le terme fait écho à *śrāntá*, *śram-*, employés dans l'hymne parallèle I.179 (Agastya et Lopāmudrā), de même qu'on a les formules enchaînées *śram-/tap-* dans les Br. On est déjà là dans une ambiance pré-ascétique, de même aussi dans l'hymne d'allure très moderne X.154 décrivant les « pères possédant le *t°* » et les *ṛṣi* « nés du *t°* », au cours d'une évocation des Morts [1].

28. *śam-*

La racine a un sens général, désignant l'activité déployée au service du rite, l'exercice actif et sans doute particulièrement « zélé » du culte. L'idée de « peine » est dans l'ambiance du terme, puisque le *śaśamānā*, c'est-à-dire l'officiant qui s'applique avec zèle, est caractérisé par le *svéda*, la « sueur » I.86, 8; cf. aussi, moins directement, l'expression *siṣvidānā* V.42, 10 : « suer »

[1] *Śram-* est « être fatigué » ou « se fatiguer ». Il se dit en particulier de la peine physique que prend le pressureur de soma IV.12, 2 et passim. Au v. X.114, 10, *śrámasya dāyáṃ vi bhajanty ebhyaḥ* il s'agit des prêtres qui sont censés — par une sorte d'allégorie (Geldner) — « se partager l'héritage de la peine » qu'ils ont prise en sacrifiant, héritage qui est la récompense même les attendant « dans la demeure de Yama ». Inversement, au v. X.94, 11, les pierres pressureuses sont « infatigables », comme Agni et autres.

ne suffit pas pour se faire pardonner la critique du zèle du (vrai) zélateur, *yó vaḥ śámīṃ śaśamānásya nindāt tuchyán kámān karate siṣvidānáḥ*.

Le terme *śam-* figure à côté de *yaj-* VI.1, 9; 3, 2; ou bien de *su-*, le couple *śaśamānā-/sunvánt* équivalant à *yájamāna/sunvánt*. Le verbe afférent au dérivé *śámī* est *viṣ-* I.110, 4, lequel éveille également la notion d'un «travail» actif. Il ne demeure plus que cette notion de «travail» dans l'expression *ṛténa devấḥ savitấ śamāyate* VIII.86, 5 «le dieu Savitṛ agit par le Ṛta» : le Ṛta étant l'instrument de l'acte cosmico-moral.

En un passage au moins, *śam-* (à l'aoriste *áśamiṣṭhāḥ*) paraît avoir un sens un peu différent. Il se dit de la victime animale (en l'occurrence Śunaḥśepa) qui «est disposée» (entendez : pour le sacrifice) V.2, 7; de manière moins claire, *śaśamānā́* I.24, 4 se dit de Bhaga tenant les bienfaits à la disposition de l'homme; équivalent du lat. *paratus*, selon Geldner.

C'est cette nuance qui est à la base du dérivé agentis *śamitṛ́*. *Śamitṛ́* a déjà dans le RV. l'acception restreinte de «préparateur» de la viande sacrificielle, puisqu'il figure dans trois hymnes Āprī où il y a une allusion évidente au sacrifice animal : le contexte est analogue à celui de l'aoriste *áśamiṣṭhāḥ* ci-dessus. Mais un quatrième passage montre qu'il s'agit d'une spécialisation sémantique : là (V.43, 4) *śamitṛ́* se trouve appliqué aux doigts de l'officiant et de ses bras qui sont «les deux *śº*» du soma, c'est-à-dire les deux opérateurs.

La *śámī* est l'activité rituelle conçue comme une efficience ou une condition d'efficience. C'est *śámībhiḥ* «grâce à ces qualités d'efficience» que, par exemple, les Ṛbhu ont accédé au sacrifice, c'est-à-dire qu'ils ont obtenu le privilège de sacrifier (sur le plan divin).

On a tenté de joindre phonétiquement *śam-* et *śim-*, ce dernier attesté dans l'hapax *śímyā* (instrum.) et dans le dérivé *śímīvant*. *Śímīvant* éveille avant tout l'image de la violence, c'est par ex. l'épithète des «impétueux» Marut, dont l'élan est comparé V.56, 3 à celui de l'ours. La question est de savoir si *śímyā* (I.151, 1) pourrait servir d'intermédiaire, avec le sens de «zèle fougueux, fougue»? Geldner traduit de fait «avec zèle»; d'autre part le voisinage de *góṣu gavyávaḥ* «les conquérants de vaches, dans les (combats pour les) vaches» rappelle l'ambiance de *śímīvant*. Il paraît malaisé de décider, encore que le rapprochement de *śímyā*, ibid. 3, et de *hótrayā*, évoque la juxtaposition de base *śam-/yaj-*, ce qui incline nettement vers le sens de «eifriger Dienst» [1].

[1] L'adverbe *itthá* accompagne trois fois la racine *śam-*, I.24, 4 IV.41, 3 VIII.101, 1. Il faut traduire, non pas faiblement «ainsi, de cette manière», mais «d'une manière correcte, selon les règles». C'est en somme la valeur renforcée du démonstratif adverbial, telle qu'on la trouve ailleurs dans *itthá*, ainsi que dans *addhá, íti, táthā, itá(ūti)* (p. 23) («qui va de manière exemplaire»), *evám* (dans *yá evấṃ véda* AV. «qui sait du savoir absolu»). Ce *itthá* est renforcé par l'adverbe *ít̤dhak* VIII.101, 1 et remplacé par (la forme verbale?) *ít̤dhat* VI.2, 4 (sur laquelle v. Oldenberg Noten ad loc.).

Reste la question irritante du passage sémantique de «prendre de la peine» à «être calme ou satisfait, se reposer, cesser». Il est facile d'imaginer un intermédiaire «se fatiguer», qui de fait paraît attesté dans la prose ancienne. L'évolution menant à un véritable retournement de sens, n'est pas sans analogues en skt. Néanmoins elle demeure surprenante. Peut-être faut-il faire état des Reimwortbildungen *śram-* et *ram-*, qui ont pu peser sur l'orientation prise par *śam-*. Thieme (Oriens 6 p. 398) n'hésite pas à instituer le sens de «se reposer» pour *śam-* (*śaśamānā́*) dès le RV., ce qui supprimerait toute difficulté.

29. *ram-*

Ram- signifie très distinctement «s'arrêter», dit du vent dans son élan, des eaux dans leur course, des montagnes, jadis mobiles, que le dieu «a fait s'arrêter» à l'origine des temps. Sur un plan à peine plus figuré, des Marut qu'«arrête» la prière humaine (il survit là l'image de la nature déchaînée), ainsi I.165, 2 V.52, 13. Inversement, les Marut «arrêtent» (même) le «rapide» (*turám... rāmayanti*) VII.56, 19, de même qu'à l'inverse, au vers suivant, «ils excitent le lent». La terre elle aussi, aux origines, a été «arrêtée» par le dieu *yantraiḥ*, c'est-à-dire à l'aide de freins, de «machines freinantes» X.149, 1. Enfin l'arme de jet de Varuṇa et d'Indra, elle non plus, «ne s'arrête pas» («pour interroger, rappeler, s'entretenir») VIII.101, 4.

Trois cas méritent quelque attention, qui ont ceci de commun que le régime est au locatif [1]. Doit-on y reconnaître un autre sens? Le poète conseille au joueur d'abandonner sa passion, «ne joue plus avec les dés, cultive ton champ, *vitté ramasva*» X.34, 13, évidemment «arrête-toi, (repose-toi) sur ton acquêt!», d'où : «satisfais t'en!», mais l'idée de contentement est secondaire. En deuxième lieu : la femme profère une conjuration contre sa rivale, «je ne prononce pas son nom; il (l'époux) ne s'attache pas à cette femme», *nó asmin ramate jáne* X.145, 4; on pourrait entendre aussi : elle ne s'attache pas ou ne séjourne pas davantage à (= auprès de) cet homme : ici encore, l'idée de «trouver plaisir» est à portée de main, on ne peut être sûr qu'elle s'impose pour sens direct du passage. Enfin *bhúvad víśveṣu kā́vyeṣu rántā* IX.92, 3 «le soma a son séjour dans tous les poèmes» : son séjour et, comme de juste, sa satisfaction. Mais rien n'empêche de relier ce dérivé *rántṛ* à la racine *raṇ-*, qui donne déjà *ránti*, *rántya* et comporte le doublet *ráṇitṛ* avec le locatif pour désigner Indra «qui se plaît (aux jus pressurés)». Ce n'est pas un hasard (laissant de côté ce *rántṛ*) si les deux exemples ambigus de *ram-* sont au Livre X, préludant ainsi à l'emploi post-ṛgvéd. si commun «se réjouir», avec amorce de la nuance «sexuelle» dans la formule *asmin ramate jáne* ci-dessus citée. Il y a peut-être eu une influence de la racine *raṇ-* sur l'orientation sémantique de *ram-*.

Note sur *ráṇa*. — A côté de *ráṇ* (forme rare, à certains égards même suspecte), il existe un dérivé thématique plus commun *ráṇa* au sens de «joie», qui se dit spécialement des sentiments procurés par l'absorption du soma. Comme les deux caractéristiques d'Indra sont celles *a*) d'un buveur de soma, et *b*) d'un guerrier, et que ces deux traits sont en étroite corrélation, *ráṇa* prend assez naturellement le sens de «combat», dès lors qu'est mis en relief le contexte guerrier. Il ne semble pas nécessaire de restituer avec Geldner l'intermédiaire «Kampflust» — simple artifice qu'autorise la

[1] Il faudrait y ajouter *ni-ram-* en deux endroits où le sens est évidemment «faire se reposer (un ennemi) dans les fers, mettre aux fers», ce qui n'est pas loin de «arrêter» (comme nous disons) I.56, 3; et d'autre part, «maintenir (le dieu) dans le soma» X.42, 1, c'est-à-dire l'amener à fixer ou prolonger son séjour au lieu même du sacrifice.

structure synthétique de l'allemand —; on admettra seulement que les deux sens ont pu se superposer quelque temps, avant de se suppléer l'un l'autre.

Au v. X.112, 10 le sens de «joie, manifestation de joie» est patent, mais celui de «combat» est plausible pour l'épithète (d'Indra) toute voisine *raṇakṛt* [1].

30. Dérivés de *hu-* et de *hū-*

Il importe de savoir s'il existe des dérivés de *'hū-* à forme *ho-*, car alors on pourra indifféremment rapporter *hótṛ*, soit à *hu-* «offrir (en sacrifice)» — comme il est plus naturel —, soit à *hū-* «appeler, invoquer», comme on a aussi proposé, cf. Minard Trois énigmes 1 p. 123 (§ 346 a).

Il est de fait, tout d'abord, que le neutre *hotrá* n'est pas un dérivé direct du verbe, mais bien plutôt un dérivé secondaire de *hótṛ*, au sens de «office du *hótṛ*» — ou, par spécialisation : «coupe affectée au *hótṛ*», laquelle est le signe de sa fonction — en tous les passages où figure le mot (y compris X. 53, 4 et 5), sauf VI.11, 1 où le mot signifie simplement «sacrifice» et devrait donc être un dérivé primaire. On a pareillement *potrá praśāstrá neṣṭrá* (alors que *brahmán* et *adhvaryú* utilisent des dérivés à vṛddhi initiale et qu'*agnídh* présente par contamination à la fois la vṛddhi et une finale *-ra-* ou *-tra-* dans *ágnīdhra*, lire **ágnīddhra* ?).

«Sacrifice» est aussi le sens de *hótrā* féminin. Le *hótrā* 2 «Anrufung» de Gr. est le plus souvent à ramener à *hótrā* 1, là notamment où il est question de la Hotrā personnifiée (à côté de Bhāratī et analogues) «le sacrifice des Bharata» (Oldenberg et Geldner ad I.142, 9). Tout au plus admettra-t-on (avec Geldner) pour *hótrā* X.64, 15 un sens de «Priesteramt» qui coïnciderait avec celui de *hotrá* neutre, mais le fait est mal démontrable. Restent deux passages : VII.104, 6 où *hótrā* semble être une apposition à *matí* «hymne», et Geldner hésite à nouveau entre «sacrifice» et «appel» : il est difficile en effet de décider. Difficile également I.120, 1, début de poème aux Aśvin, *kā́ rādhad dhótrāśvinā vām* «quelle h° vous agrée, ô Aśvin ?» Dans ce passage comme au précédent, on a l'impression que le terme usuel *hótrā* «sacrifice» est employé *lui-même* au sens de «composition poétique» : cette bifurcation sémantique serait moins aisément explicable si l'on partait de «appel». Le voisinage *hótrābhir utá deváhūtibhiḥ* VIII.53, 7 ne doit pas inciter à penser que les deux expressions soient synonymes. Bref, «sacrifice» doit suffire partout. De même pour le (rare) *hóman :* aussi bien VIII.63, 4 (où la locution est précisément *arkásya hómani* «bei der Darbringung des Liedes», ce qui appuie le *hótrā* précité) que I.84, 18 ou III.60, 7. De

[1] On peut admettre que *raṇvá* signifie «kampffroh» comme le pose Geldner (dit de soldats, X.115, 4) : mais on fera les mêmes réserves que pour *ráṇa*. *Ráṇya* est également bien proche du *raṇakṛt* ci-dessus cité (X.112, 5). Incertain demeure l'hapax *ráṇvan* V. 44, 10 (avec sa finale empruntée à *sátvan?*). Le sens de «kampffroh» pourrait valoir enfin pour la racine *raṇ-* elle-même I.100, 7. Un *ránti* «guerrier» n'est pas exclu VII.18, 10 (IX. 102, 5 étant indéterminable). Dans *(á)viraṇa*, on peut hésiter entre «cessation de joie» et «cessation de combat» I.174, 8.

même enfin dans *prahoṣé* I.150, 2 (infinitif : « pour sacrifier ») et analogues [1].

Parmi les thèmes en *hav-*, Geldner a rapporté tous les emplois de *hávana* à *hū-*, sans doute avec raison, quoiqu'on puisse hésiter pour quelques-uns [2]. Ainsi le partage entre *hávа hávana havás hávīman* d'une part, *havís* de l'autre serait sans faille. Dans *havya*, le ton distingue « breuvage sacrificiel » (oxyton) et « digne d'être invoqué » (paroxyton). *Vihávya* appartient à *hū-*, non seulement au v. II.18, 7, mais encore I.108, 6, cf. Geldner à ce dernier passage; ainsi le mot s'accorde à tous les exemples du verbe personnel avec *ví*, à l'exception de *ví juhure*. Par ailleurs, il n'y a pas matière à confusion à l'intérieur du verbe personnel.

31. *hṛ́d*

Chose notable, le sens propre de *hṛ́d*, « cœur » en tant qu'organe, est absent du RV. ancien (on ne le trouve que dans l'hymne atharvanique X. 103, 12, au pluriel, et, sous la forme du composé *hṛdrogá* « maladie de cœur », dans un hymne également atharvanique du maṇḍala I). Ceci montre à quel point les notions les plus concrètes sont promptes à verser dans les acceptions figuratives [3].

Hṛ́d est essentiellement le domaine où s'élaborent (« se façonnent », *takṣ-*, à la manière d'une construction) les poèmes ou les discours : le *stóma*, c'est-à-dire précisément le poème charpenté, structuré, est *hṛdispṛ́ś*, « qui touche au cœur ». Le *hṛ́d* est le siège de l'inspiration. La poésie vient du cœur. C'est encore dans le cadre des compositions sacrées que fonctionne l'expression *hṛtsú* « par cœur » (comme nous disons aussi), c'est-à-dire « à fond ». D'une manière plus large, on applaudit (aux œuvres poétiques) « du fond du cœur » (Ab.).

Plusieurs fois se rencontre l'asyndète *hṛdā́ mánasā, hṛdé mánase*, dans laquelle il faut sans doute entendre par *hṛd* le côté affectif, émotif, et en même temps élémentaire, de l'inspiration; par *mánas*, l'aspect intellectuel, élaboré. La formule comporte une triplication I.61, 2 *hṛdā́ mánasā manīṣā́* (comme dans certaines formules d'Upaniṣad), sans doute avec une sorte de gradation.

Le « cœur » est un océan spirituel, vers lequel confluent les éléments de la

[1] Pourtant le n. pr. *śunáhotra* semble indiquer qu'à date préhistorique il a existé un nom *hotrá* (ou *hótṛ?*) tiré de *hū-*, étant donné la présence de la formule analytique *śunáṃ hū-*, passim. — *Vītthotra* ne contient rien de plus qu'un *hotrá* « fonction du *hótṛ* »; *saṃhotrá* est naturellement « sacrifice en commun ».

[2] Mais *āhávana* (plur.) paraît devoir signifier « Opferspenden » ou « °gaben », y compris (plus nécessairement encore) dans *ghṛtā́havana*. C'est un des cas nombreux où la forme à préverbe se dissocie sémantiquement d'avec l'emploi « simple » corrélatif. De même *āhāvá* vient de *hu-* en son sens primitif de « verser »; la dérivation par *hū-* est ici postérieure au RV.

[3] Il faut ajouter, il est vrai, quelques exemples du dérivé *hṛ́daya* (surtout au maṇḍ. X), sur lequel v. Debrunner Nominalsuffixe p. 213 et Ai. Gr. 3 p. 237, bâti sur les formes obliques, D. *hṛdé*, L. *hṛdí*. Ce dérivé devait fournir les cas directs, pour compléter la flexion de *hṛ́d* limitée aux cas obliques du sg. et du pl., mais *hṛ́daya* a d'emblée empiété sur les cas non directs. Le pl. *hṛdbhiḥ* et *hṛtsú* est inopérant en tant que pluriel.

parole IV.58, 6; ibid. l'océan (*samudrá*) est apposé à *hṛd*, et au vers précédent le même terme a pour épithète *hṛdya*. Mais l'image comporte un champ plus complexe, car «océan» est aussi le nom magnifié de la cuve à soma où se déversent les eaux et les sucs de la liqueur sacrée : c'est cet océan même que représente le «cœur» poétifiant.

Même lorsqu'un autre sens est plus apparent, l'idée du «cœur» comme siège d'inspiration garde ses positions : ainsi I.91, 13 «ô soma, demeure en notre cœur !», où d'un côté *hṛd* est le réceptacle du breuvage, le «ventre» comme nous dirions familièrement, de l'autre est le symbole de la permanence poétique. Les flèches qui frappent au cœur I.84, 16 sont, sur le plan métaphorique, des flèches véritables; sur le plan réel, les discours qui convainquent ou émeuvent.

Parmi les dons éminents que les dieux ont conférés aux humains (V. 85, 2), Varuṇa a placé le *krátu* «dans les cœurs» : nul doute qu'il ne s'agisse ici, non de la force physique, mais de la faculté poétique (c'est là un sens assez clairement en évidence du mot *krátu*); en effet, dans un autre endroit, les *krátu* et leur activité interne (*kratūyánti*) sont mis en rapport avec le cœur, et le mot *krátu* est précisé par *dhīti* «la pensée poétique» X. 64, 2.

Au v. IX.61, 14 le veau qu'élèvent en commun les vaches n'est autre que le soma nourri par les discours des hommes, le soma qui est le «gagnant du cœur» (*hṛdaṃsáni*) d'Indra, buveur de soma : on discerne ici sous l'image la connexion persistante avec la parole.

Les autres nuances de *hṛd* sont fort en retrait : la part «émotive» se retrouve dans l'image du «cœur» des époux (hymne nuptial X.85, 47), du «cœur» de l'époux abandonné qui se tourmente (X.95, 17 et cf. ibid. 15, «les cœurs de hyènes» qui caractérisent les femmes), enfin de l'«état affectif» (*pratiṣṭhā́ hṛdyā́*) que constituent pour Namuci ses épouses X.73, 6 (autre Oldenberg et Geldner ad loc.). Dans les exemples précédents, c'est le dérivé *hṛdaya* qui fonctionne. De même dans l'image du «cœur» comme siège de la peur I.32, 14. Le poète parle du «fils chéri» *hṛ́dyaṃ sūnúm* V.42, 1 et de l'«intention sincère» qui préside à la *śraddhā́* X.151, 4 (*hṛdayyàyā́kūtyā*).

Notons enfin que *hṛd*, en plusieurs passages, s'approche de la notion purement pronominale, à laquelle ont accédé les mots *tanū́* et *átman*. Le succès de ces deux mots a sans doute arrêté à cet égard l'évolution d'un terme dont, au surplus, la flexion et le genre grammatical étaient peu favorables pour fournir un pronom. On a ainsi *hṛdí* au sens de «en eux-mêmes» dans le passage difficile II.23, 16 «ils affirment la faiblesse des dieux, ils nient (celle qui est) en eux-mêmes» *á devā́nām óhate ví vráyo hṛdí* (ainsi, à peu près, Geldner; même la traduction toute différente d'Oldenberg Noten ad loc. s'accommoderait de *hṛdí* au même sens).

32. *rájas*

Comme on sait, *rájas* est l'espace en général, ou plutôt l'étendue. Mais souvent avec une dénomination un peu plus précise. L'espace étant conçu comme formé de deux portions, l'une terrestre ou plus sombre, l'autre céleste

ou (plus) lumineuse, *rájas* s'applique plus particulièrement à la première (mais non nécessairement, cf. l'épithète *śúci* VI.62, 2). Il s'oppose ainsi à *rócana*. Mais il ne désigne pas, sans plus, l'espace ténébreux (souterrain, infernal) : bien plutôt l'espace intermédiaire, l'*antárikṣa*, cf. VIII.57, 3 X. 121, 5. Le duel *rájasī* peut ou non reposer sur une abréviation de *rájas* + *rócana*; il ne prouve ni n'infirme l'idée que *rájas* ait été originairement «espace sombre». On conçoit que plus tard *rájas* ait désigné la partie trouble (ni lumineuse, ni noire) de la matière, opposée à *támas* et à *sattva* (ce dernier terme ayant remplacé, pour quelque raison mal déterminable, védique *rócana* dans la triade des guṇa) [1].

Que *rájas*, en tout cas, ne suffise pas nécessairement à noter l'«espace sombre», c'est ce qu'indique I.35, 2; 4 et 9 (cf. ci-dessous) où figure l'expression *kṛṣṇáṃ rájaḥ* (aussi VIII.43, 6). Au v. I.6, 10, on voit *rájas* affublé, d'une part de l'épithète *párthiva*, de l'autre de *maháḥ* qui évoque le ciel. Il faut reconnaître pourtant que *rájas* désigne la face sombre (ou du moins : non éclairée) du soleil, opposée à *jyótis* (comme ailleurs, à *rócana*) X.37, 3. L'expression *asúrte súrte rájasi* X.82, 4 («espace non ensoleillé et ensoleillé») montre assez l'extension du terme, comme aussi les *abudhnéṣu rájaḥsu* où Indra poursuit le Gandharva VIII.77, 5. Il n'y a sans doute pas de précision particulière dans *mahó budhné rájasaḥ* le «fond du grand espace» où est né Agni selon IV.1, 11 : ce pourrait être indifféremment le fond des eaux ou du ciel, il y a des points d'attache de part et d'autre. Le dragon qui «siège dans les *r°*» VII.34, 16 est en même temps situé «au fond des fleuves» : il ne s'ensuit pas que *r°* signifie ici primairement «ténèbres» ou «eaux», comme y incite la tradition indienne en plusieurs passages; ce serait de la sémantique par proximité (*pratyāsatti*).

Dans quelques versets, *r°* est un espace au contraire limité et spécialisé pour ainsi dire : c'est le parcours des jus de soma qui s'écoulent (*svám ā rájaḥ*) IX.63, 6; des coulées de lait I.166, 3 ou de miel III.62, 16. Il y a d'ailleurs, sous la valeur concrète limitée, une valeur métaphorique illimitée.

Deux attestations sont plus embarrassantes, sans toutefois nous obliger à modifier le sens ainsi acquis : «tu es (ô Agni) le guide du sacrifice, de l'espace (terrestre)» *bhúvo yajñásya rájasaś ca netā́* X.8, 6 : on peut admettre un zeugma avec Geldner, mais il ne semble pas impossible qu'Agni soit appelé «guide de l'espace», c'est-à-dire, en traduction libre, «à travers l'espace». Au v. X.75, 7 la Sindhu (le Fleuve par excellence) est décrite comme «portant autour d'elle territoires et espaces», *pári jráyāṃsi bharate rájāṃsi*. Le sens de *jráyas* est, il est vrai, lui-même incertain : la traduction proposée conviendrait bien à I.140, 9 et n'est contremandée nulle part. La voix moyenne précise que les *jráyas* et les *rájas* font partie des circonvolutions du fleuve.

En quelques points de la Saṃhitā, qui du reste se limitent à deux hymnes, Geldner admet pour *r°* (qu'accompagne l'épithète *kṛṣṇá*, comme dans l'acception usuelle) le sens de «poussière», qui serait un développement de l'idée d'«espace sombre». Ce sens est connu du sanskrit ultérieur. A-t-il droit de

[1] Noter que la racine *ruc-* figure à proximité de *divi ṣā́ṭ chukráḥ* VI.2, 6, ce qui pouvait aider à constituer ultérieurement un *sattva* comme nom de l'«aspect lumineux».

cité dès le RV.? C'est peu probable, d'après l'ensemble des faits que nous avons rappelés. Prenons d'abord VIII.43, 6, où il est dit que «les noirs r^o sont aux pieds de Jātavedas dans sa course, lorsqu'il croît sur la terre» *kṛṣṇā́ rájāṃsi patsutáḥ prayáṇe jātávedasaḥ / agnír yád ródhati kṣámi*. Il s'agit des «espaces» calcinés que laisse le feu derrière lui, sous les pieds (pour ainsi dire) du dieu. Dans l'hymne I.35, consacré à Savitṛ en tant que dieu du soleil couchant, il est dit que le dieu «se meut dans l'espace noir» (2), qu'il «impose sa force à travers les espaces noirs» (4; ici au pluriel), enfin qu'il «atteint le ciel (en partant) de l'espace noir» (9). Le contexte explique, de la manière la plus naturelle, ces emplois; l'instrumental d'expansion spatiale (2 et 9) est abondamment représenté dans le RV. La «poussière» n'a rien à voir dans ces formules.

33. *tán*

Le nom racine *tán* signifie continuité, «tenue» (temporelle). Comme beaucoup de noms-racines, il se limite à quelques cas, en l'occurrence à l'instrum. et au datif sing. On a ainsi *tánā* seul au sens de «d'un seul trait», litt. «en continuité (sans solution)»; ou bien avec accompagnement des instrum. *yujā́* I.39, 4 «en continuité associée» (comme on a *rāyā́* ou *púraṃdhyā* ou *tápasā yujā́*), autrement dit «quand vous (Marut) formez un groupe cohérent»; *śáśvatā* «en série perpétuelle»; *girā́* «en (récitation) continue (de) poèmes» (comme on a *barháṇā girā́* IX.10, 4 *tujā́ girā́* V.17, 3 : asyndète typique). En un endroit, l'instrum. *tánā* juxtaposé à *tanvà* signifie «nous et nos enfants», litt. «la continuité familiale» VI.49, 13; même expression au datif, soit en apposition (*tanvè táne ca*), soit en détermination — qui montre bien le sens premier de *tán* — *tokásya nas táne tanū́nām* II.9, 2. Une autre apposition est *tujé táne* V.41, 9 (cf. *túj* ci-dessous). Enfin *mahé táne*, par conformité avec ce qui précède, doit signifier «pour (obtenir) une grande progéniture». Ce même emploi est passé au datif thématique *tánāya* I.39, 7 «pour notre descendance», ainsi que VIII.18, 18, où le mot est en apposition asyndétique avec *tucé*. Le terme usuel pour «descendance» est *tánaya* (nt.), fait sur *tán* comme *hṛ́daya* sur *hṛ́d*, *sánaya* sur *sán* (la base intermédiaire en *-i-* est attestée dans *saṃtaní*, éventuellement dans *iṣṭáni*, comme elle l'est d'autre part dans *hárdi* et dans les composés en °*sáni* et le dérivé *saní*). Il y a entre *tánaya* et *toká* d'une part, *tmán* de l'autre, la même relation que celle entre *tán* et *toká* (*túc*) d'une part, *tanū́* de l'autre [1]. Le groupe *tánaya toká* ne forme naturellement qu'un concept («descendance immédiate et [descendance] plus lointaine»). Il n'y a pas dans le RV. de mot *tánaya* qui signifierait directement «fils» ou «descendant», au masculin; dans le RV., même là où *toká* est séparé de *tánaya* par *ca*. . .*ca* ou par quelque autre particule, c'est *toká* qui porte le sens de «enfant», *tánaya* ne servant qu'à souligner la «continuité». Mais il est clair que l'absence de *toká* (qui tend à dis-

[1] On a aussi l'opposition *tánaya/tanú* III.15, 2, mais moins immédiate; de même VI.25, 4. Une fois aussi *tmánā tánā* (X.148, 1).

paraître dans la langue ultérieure) favorisera assez vite la création d'un *tánaya* «fils», coïncidant avec le changement du genre grammatical; dans *sūnús tánayaḥ* III.1, 23 X.39, 14, la même création résulte simplement de l'ellipse du substantif, phénomène commun dans l'évolution qui porte tant d'épithètes rgvédiques à une fonction substantive après le RV.

L'hapax neutre *tánas*, à côté de *tanú*, est un substitut de *tán* amené par la rime avec le mot *śéṣas* qui avoisine (V.70, 4).

Reste *taná* (fém.) au sens de «fille», tentative isolée de X.93, 12 (d'après Geldner, Oldenberg hésitant; noter l'oxytonie); au sens de «rejeton» (non en valeur féminine, mais apparemment aussi de genre féminin; ici paroxytonie) III.25, 1 et 27, 9 : toutefois ces deux derniers exemples sont douteux, et l'on pourrait tenter de se suffire avec *tánā* instrum. au sens de «en continuité»? En tout cas le duel *tánā* VIII.25, 2 (Gr.) ne recouvre que ledit instrum.; de même IX.62, 2. Il n'y a donc partout (sauf X.93, 12 où l'accentuation oblige à maintenir la singularité) qu'un *tánā* issu de *tán*.

34. *tuj-* et *túj*

La racine *tuj-* est attestée (rarement d'ailleurs) à la voix active, soit à titre transitif, «frapper» le soma (pour en extraire le jus) IX.15, 3, ou «extraire» ledit jus (en frappant) IX.79, 5. Intransitivement, au participe, «qui frappe», dit d'Indra armé du *vájra*, ou du *vájra* même I.61, 6 (analogue IX.91, 4) : il y aurait là l'image d'une arme contondante, plutôt que tranchante, mais les formules qu'on verra ci-après orientent vers «arme de jet». Figurément, idée de violence (s'appliquant à l'homme en général, et en dépit de laquelle l'homme peut être sauvé par les dieux) III.39, 8; on pourrait traduire par «agressif». L'optatif *tutujyát* se dit de l'inspiration poétique que le dieu (comme «en frappant») suscite chez l'homme I.143, 6. Au participe en *-áyant-*, le mot signifie «décisif», concernant les *éva*, les comportements (divins, lors du combat) : il demeure à l'arrière-plan l'idée de l'arme qui frappe.

A la voix moyenne, le sens est analogue : ainsi *rayím túñjānaḥ* est «qui fait sortir l'argent» IX.87, 6 (comme on fait sortir le jus en pressant, en battant). *Tuñjānā áyudhā* IX.57, 2 «aiguisant ses armes» rappelle, inversée, la locution *tujátā vájreṇa* précitée; les armes sont dites aussi *túјya* X.138, 5, c'est-à-dire «propres à être brandies, (armes) de jet», comme nous proposons de traduire. La même formule se dit figurément des hymnes III.62, 1 : rappel des associations fréquentes entre l'arme et l'hymne ou «arme poétique». Le semi-infinitif *tujáse* se dit IV.23, 7 des pointes acérées qu'on aiguise (*tetikte*). Le participe redoublé *tūtujānā / tútujāna*, épithète d'Indra, doit posséder un sens analogue à *tujánt*, soit «qui frappe» ou plus généralement «qui a l'esprit agressif». Un autre sens du moyen ou du médio-passif est «se laisser enfoncer» : ainsi *tujete* I.61, 14, dit du Ciel et de la Terre qui «par crainte se laissent enfoncer» (se reploient ou fuient?) : contre-partie de l'actif «frapper» ou «foncer». De même *tujyáte* I.84, 17 «qui se laisse enfoncer?» (= se

décourage). De même les dieux sont *tujyámānāḥ* devant Indra, c'est-à-dire qu'ils se reploient ou fuient.

En quelques passages, *tuj-* (au moyen) comporte une nuance érotique, désignant l'activité du mâle («contondant») dans l'acte sexuel, ainsi I.131, 2 (obscur) et, avec régime interne, *tuñjáte v ṣṇyam páyaḥ* I.105, 2, dont la traduction libre est «(les deux époux) répandent le liquide du rut». C'est cette valeur érotique qui a donné naissance à la formule *toké tánaye tútujānāḥ* VII.67, 6 «ceux qui se propagent (littéralement «qui s'implantent») dans une descendance»; id. VII.84, 5. Même valeur pour *túñjamāna* III.1, 16, comme le montre le voisinage de *surétas*.

Le nom-racine *túj* est la résultante de ces emplois. Par exemple, la formule *túja ṃ rayím* III.45, 4 est «l'argent qu'on suscite (par la prière, par la guerre)», comme dans *rayíṃ túñjānaḥ* précité. De même avec le semi-infinitif (et nom «attiré» au datif) *túje rāyé* VIII.4, 15, *rāyá ātúje* VII.32, 9 «Reichtum herausschlagen», comme traduit justement Geldner. L'expression *tokáya tujé* signifie «pour l'implantation de la descendance» IV.1, 3 (comme *tútujāna* ci-dessus); *tujé táne* V.41, 9 de même, ainsi que le dérivé élargi *tujáye* (datif) V.46, 7. Obscur *ātují*, épithète de Varuṇa et Mitra, sans doute simplement «ayant l'esprit d'attaque». Le nom-racine *túj* figure encore à l'instrum. adverbialisé, au sens de «avec violence» (litt. «de manière frappante»), éventuellement apposé à *gír* «poème» ou à *gṛbh* «prise». Le même sens de «violence» (au pluriel, «actes de violence») résulte du plur. *tújaḥ* III.34, 5 : le mot figure à côté de *barháṇāḥ* «actes de force», de même qu'on a le participe *tujánt* proche de *barháṇāvat* III.39, 8 (précité). Obscur demeure le pluriel *tújaḥ* I.151, 5, épithète des vaches symbolisant les nuages orageux (donc «violentes», par une sorte d'hypallage) [1].

35. *pṛc-* et *pṛkṣ(a)*

La racine *pṛc-* signifie «combler», à savoir, combler de biens (instrum.) : par exemple, de force VI.15, 11 ou de douceur (*mádhunā*) — douceur du soma —, passim (aussi *rásena* IX.97, 12). De là le mot post-ṛgvéd. *madhuparka*, nom d'une oblation, et dès le RV. même l'épithète d'Agni *madhupṛ́c* «celui qui comble (les hommes) par la douceur (du soma) ou par le doux (soma)». «Abreuver de» peut convenir pour certaines strophes où il est questions des eaux : ainsi, en fonction passive (*papṛcānā́*) IX.74, 9 : mais il serait inopportun d'ériger cette nuance en acception autonome. Pas même au v. I.79, 3 où il est dit que certains dieux «comblent la peau» (*tvác* : entendez, de la terre). D'autres régimes du verbe en question sont : la richesse VI.15, 11,

[1] L'idée d'«aiguillon», que nous avons vue dans *tuj-*, se retrouve dans *sutúka* «qui obéit à l'aiguillon». Il est vrai qu'on a à la base de ce mot, non *tuj-*, mais *tuc-*, qui fournit *toká* «enfant». C'est une variante phonique; le nom-racine (datif) *tucé* (= *tokáya*) figure auprès de *tánaya* tout comme *toká* lui-même.

Ātúci (locatif) au sens probable de «coucher de soleil» reste malaisé; l'analogue *nt-mruc-* n'aide pas. Enfin *tókman* (hapax) est le nom de la jeune semence qui «pointe» du sol.

la prospérité (*iṣ*) I.129, 7; ibid., cette prospérité dont le poète veut « combler » Indra, c'est aussi l'ensemble des noms *sumántu* de la divinité même, c'est-à-dire des noms dont l'évocation est de bon augure, alors que le dieu est a priori *durmánman*.

« Combler » sans régime indirect (on peut suppléer ce qu'on veut) figure X.140, 2, dit d'Agni qui « comble » les deux mondes. Au v. X.94, 13, *pṛc-* s'oppose à *mī-* comme « combler » à « vider », il s'agit des « pierres (pressureuses qui) comblent le soma, loin de le vider (bien que l') absorbant ». Dans X. 140, 4 l'absence de tout régime n'empêche pas, facilite au contraire l'extension sémantique : l'auteur constate que le dieu « comble » son inspiration (*krátum*). Quand il est affirmé (IV.19, 7) d'Indra qu'il a « comblé » les déserts et les champs assoiffés (*tṛṣāṇáṃ*), veut-on dire seulement qu'il les a parcourus, comme l'indiquerait VI.62, 2 d comparé par Geldner ? Le contexte amène à croire qu'il s'agit de quelque chose de plus : Indra les « comble » comme l'animal en rut comble la femelle (l'épithète *tṛṣāṇá* est significative). C'est une « jouissance » plus générale que l'auteur de V.74, 10 promet aux Aśvin : « les comblements vous comblent », *pṛñcánti sú vām pṛcaḥ*, le sujet de *pṛc-* étant un nom-racine inventé ad hoc pour projeter une notion nominale. Le contenu de la formule, visant à un paroxysme, débouche en pleine tautologie.

Comme pour tant de valeurs ṛgvédiques, il y a, un moment donné, un renversement de régime qui aboutit à fixer pour *pṛc-* le sens de « donner (en abondance, de manière à combler) ». Le régime est, comme de juste, la richesse VI.68, 8, ou un peu plus précisément le *vája* (génitif partitif) VIII. 93, 2, le *suvitá* et la richesse (id.) VII.100, 2, le *dákṣa* VIII.24, 14, l'*iṣ* I. 47, 8, les fils (dans la locution expressive *vīréṣu vīrâṁ úpa pṛṅdhi* « donne-nous des fils en supplément à d'[autres] fils [déjà nés] ! ») II.24, 15, le pouvoir séculier (*úpa kṣatrám pṛñcīta*) I.40, 8. Mais nulle part « donner » tout court, ce qui contre-indique la traduction de Geldner pour VIII.24, 14 précité. Un autre régime est *bhága* I.141, 11; au même hymne, *pṛc-* (*papṛcānáḥ*) accompagné de *bhágam iva* doit signifier passivement « comme des gens qui sont comblés pour ainsi dire de Chance » (maintien du régime Acc. propre à la voix active). Un autre passage difficile est I.128, 5 où Geldner traduit *pṛñcáte* (également voix moyenne !) par « mêler » (sans régime); là encore on proposera « quand eux (les officiants) se laissent combler-de-dons (grâce à son inspiration, *krátvā . . . asya*), *táviṣīṣu* ibid. signifiant « parmi ses manifestations de force ».

La voie formellement passive est attestée en plusieurs points : *úpa pṛcyate* VIII.51, 7 signifie « former comblement » « s'accumuler » (dit des dons) VIII.51, 7, dit de l'inspiration IX.69, 2; *úpa . . . upapárcanam . . . úpa pṛcyatām* VI.28, 8 désigne ce « comblement » que représente la fécondation de la femelle (cf. IV.19, 7 ci-dessus cité). *Sám pṛcyate* I.103, 1 se dit d'Indra qui « forme un tout » (par le cumul de sa double nature); ou de divinités qui sont mises en accord avec leurs propres pensées (= leur espoirs, *dhītíbhiḥ*) I. 110, 4, ou avec leurs vœux (*sám . . . krátubhir ná pṛṅkté*) X.95, 9. L'idée dominante, dans *sám-pṛc-*, est celle de l'unisson : mettre sa voix à l'unisson VII.103, 4, d'où confondre (« confonds ton corps avec mon corps ! » selon l'objurgation de Yamī à Yama) X.10, 11 (et cf. 12 au même sens). Enfin l'infinitif (*sampṛ́caḥ*) II.35, 6 marque un contact nocif : « protège les patrons

de devenir la proie de . . . !». Mais on aurait tort, en ces derniers passages, de considérer «mêler» comme reflétant le sens primaire du verbe : la notion essentielle reste celle du «comblement» obtenu par une jonction, une fusion (*sám*).

* * *

Quelques formes verbales ont été tirées, tentativement, de *pṛc-* à l'aide d'un élargissement sigmatique, comme on a *iṣ-* élargissant *i-* et bien d'autres. *Upaprakṣé* (infinitif) V.47, 6 a le même sens de «fécondation» qu'*úpa-pṛc-* (*upapárcana*) dont nous avons vu l'attestation. Le parfait *papṛkṣe* signifie «combler» la divinité (par l'hymne). Un autre infinitif (Acc. régime) est *pṛkṣé* «combler (les mondes, comme ci-dessus on a *ródasī pṛc-*)» II.34, 4. Mais seul *á . . . pṛkṣase* X.22, 7 doit relever de *pṛch-* «interroger».

C'est à cette racine élargie qu'appartient le nom-racine *pṛ́kṣ*, alors que le nom-racine *pṛc* est réduit à l'état d'un hapax artificiel : il est fait comme *tṣ* «prospérité» par rapport à *iṣ-* (Burrow BSOAS. 1955 p. 326). On attend le sens général de «comblement», d'où «plénitude, abondance»; mais, comme d'autres noms-racines élargis, la nuance est souvent concrète, «biens, bienfaits», et se dit notamment des faveurs nourricières, des réconforts alimentaires, ceux qu'on escompte des Aśvin (les Aśvin figuraient déjà comme sujets de la racine *pṛc-* I.47, 8; 109, 4, etc.); l'idée (secondaire) de liquidité est présente I.71, 7 comme elle l'était avec *pṛc-* I.83, 1. Les *pakvā́ pṛ́kṣaḥ* qu'on a aux v. IV.43, 5 V.73, 8 sont des objets qui suivent les divinités, des «attributs». La traduction par «force» chez Geldner (admise par Bailey Trans. Philol. Soc. 1953 p. 22) a l'inconvénient de nous entraîner un peu loin du verbe de base *pṛc-*. Elle est, il est vrai, tentante pour X.93. 10 «donnez-nous la force pour gagner le prix, pour la richesse!» *pṛkṣáṃ vā́jasya sātáye pṛkṣáṃ rāyótá turvā́ṇe*, mais le sens habituel doit suffire. Le mot *pṛ́kṣ* avoisine *tṣ* VI. 62, 4 VIII.23, 3 (comme on avait déjà *tṣ* en régime de *pṛc-* I.47, 8 et ailleurs). Cf. aussi *iṣaṇanta pṛ́kṣaḥ* IV.23, 9 «les plénitudes (de biens) sont mises en marche (par le Ṛta)». *Pṛ́kṣ* est sémantiquement proche de *tṣ*, et l'hapax *pṛkṣúdh* I.141, 4 «instruments de jouissance» élargit *pṛ́kṣ*, tout comme *iṣṭdh* élargit *tṣ* (ce qui montre l'affinité de *ṛ* à *u* quand *ṛ* côtoie une labiale); les trois termes *tṣ*, *iṣṭdh* et *pṛ́kṣ* figurent VI.63, 7 en manifeste tautologie. Les automnes sont dites *supṛ́kṣ* VII.37, 7, c'est-à-dire «abondantes en objets de jouissance». Étrange seulement est l'expression *ví pṛ́kṣo bābadhe* VII.36, 5, employée de Rudra qui «libère par la poussée violente (?) les *pṛ́kṣ* (au bénéfice des humains)».

Reste le dérivé *pṛkṣá* chez Gr. Plusieurs exemples, avec le sens de «abondance», appartiennent à *pṛ́kṣ*, ainsi X.93, 10 (précité), l'adverbe *pṛkṣáṃ yātha* II.34, 3 «allez avec plénitude!» ou mieux «allez vers les biens qui comblent!» (d'où le nom propre *pṛkṣáyāma*); cf. aussi *pṛkṣéṇa yán* «arrivant avec plénitude (de biens)» X.28, 3. Les autres exemples (et déjà le dernier cité) sont indiscutablement d'une base thématique *pṛkṣá-*. La place du ton n'est pas, dans les formes ambiguës, décisive pour imposer l'appartenance à *pṛ́kṣ* ou à ce *pṛkṣá-*. Ces exemples ont valeur d'adjectif, au sens de «généreux» (ici encore, mieux vaut écarter le «fort» de Geldner) : ainsi les chars et les che-

vaux des Aśvin sont *prkṣá* IV.45, 2, autrement dit « riches en *prkṣ* », les Aśvin le sont eux-mêmes IV.45, 1; les Aurores sont *prkṣóprayaj*, « elles sacrifient avant (tout autre) de manière à combler (les humains) ». Le datif *prkṣé* est plus malaisé, sans doute « riche (en conséquences heureuses) », comme épithète de *vrjáne* « combat » I.63, 3. On hésite à poser un Nom. masc. *pṛkṣáḥ* au sens de « force » ou même de « abondance » pour II.1, 15 : *pṛkṣó yád átra mahiná ví te bhávat*, qu'il faudra traduire, tenant compte des autres formules, « quand ta plénitude (ô Indra) se manifeste ici en sa puissance »; la difficulté est d'admettre que le dérivé *pṛkṣá* ait, dans ce seul point de la Saṃhitā, le sens du nom d'action; on n'éviterait cette conséquence qu'en supposant une ellipse, « ta pleine (vitalité) ».

INDEX DES MOTS ÉTUDIÉS

abhiśrī 37
itthā 57
udāra 37
kadhapriya 28
kiyedhā 29
kūṣṭha 28
keta 16
ketu 15
kratu 32
carṣaṇi 3
cit- 15
citti 17
citra 17
cetana 17
cetiṣṭha 18
jana 34
jantu 35
janya 35
jāmi 49
takvavī 41
takṣ- 23
tan 63
tanaya 64
tanas 64
tanā 64
tap- 55
tapas 55
tuc 65
tuj- et *túj* 64
toka 63
tvakṣas 25
tvaṣṭṛ 25
dakṣ- 32
dakṣa 31
dakṣas 32
div 48
dharuṇa 1
dhāman 19
dhiṣaṇā 52
dhiṣṇya 54
nāman 10
niyut 3
pada 21
paritakmyā 42
piś- 25
puṃs 36
puraṃdhi 6
puruṣa 36
pṛkṣ 67
pṛkṣa 67
pṛc- 65
peśas 26
praketa 17
prayas 27
priya 28
prī- 28
manu 36
manuṣa 36
mayas 28
mikṣ- 42
mitra 50
mith- 46
mithas 47
mithū 47
mithuna 47
medha 29
medhā 29
myakṣ- 32
yat- 44
yatuna 44
yu- (*ni-yu-*) 3
rajas 61
raṇa 58
raṇya 59
raṇva 59
ranti 59
ram- 58
rūpa 40
vayas 38
varṇa 12
varpas 12
vip- et *víp* 29
vipra 30
viṣ- 40
vī- 40
vīta 42
vīra 35
vepas 30
vyā- 42
śam- 56
śamitṛ 57
śardha 43
śardhas 43
śipiviṣṭa 12
śimi 42
śṛdh- 43
śram- 57
śrī- et *śrí* 36
sahas 44
sūnṛtā 46
svadhā 18
svāhā 20
havana 60
havya 60
hu- 59
hū- 59
hṛd 60
hṛdaya 60
hotṛ 59
hotra 59
hotrā 59
homan 59

TABLE DES MATIÈRES

	Pages		Pages
1. *dharúṇa*	1	19. *váyas* et la racine *vī-*	38
2. *niyút*	3	20. *páritakmyā*	42
3. *púraṃdhi*	6	21. *śṛdh-, śárdha, śárdhas*	43
4. *sūnṛtā*	8	22. *yat-*	44
5. *náman*	10	23. La racine *mith-* et le nom *mithuná*	46
6. *rūpa, várpas, várṇa*	12	24. *jāmí*	49
7. *ketú* et la racine *cit-*	15	25. *mitrá*	50
8. *svadhá*	18	26. *dhiṣáṇā*	52
9. *padá*	21	27. *tap-* et *tápas*	55
10. *takṣ-*	23	28. *śam-*	56
11. *piś-* et *péśas*	25	29. *ram-*	58
12. *práyas*	27	30. Dérivés de *hu-* et de *hū-*	59
13. *máyas* et apparentés	28	31. *hṛd*	60
14. *víp* et formes apparentées	29	32. *rájas*	61
15. *dákṣa* et apparentés	31	33. *tán*	63
16. *myákṣ-/mikṣ-*	32	34. *tuj-* et *túj*	64
17. *jána* et apparentés	34	35. *pṛc-* et *pṛkṣ(a)*	65
18. *śrí*	36		

INDEX des mots étudiés 69

IMPRIMERIE NATIONALE
J. 702812